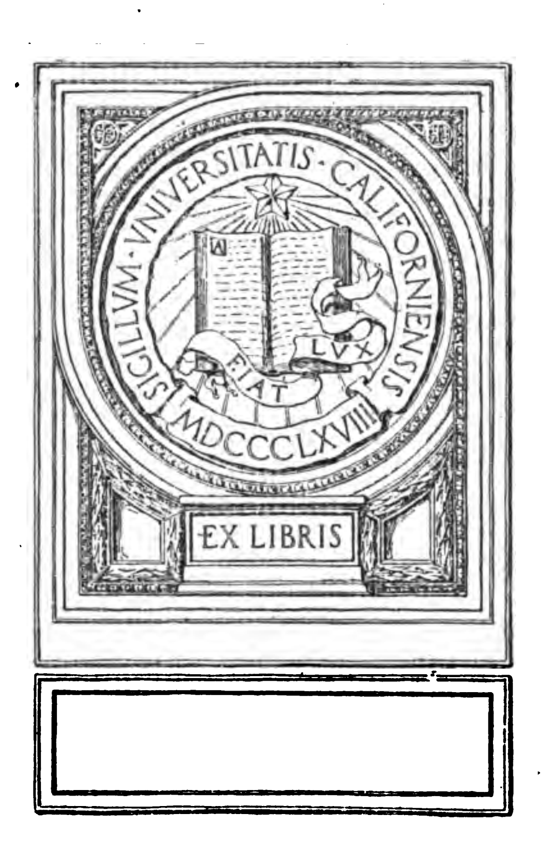

UC-NRLF
$B 45 236


YC 31558


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT
LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Die Lehre von den Leidenschaften bei Hobbes und Descartes.

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät
der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen

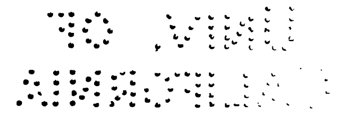
vorgelegt von

LUDWIG HARALD SCHÜTZ
aus Traunstein in Oberbayern
Lehrer für Mathematik und Physik an der Kgl. höheren Maschinenbauschule
zu Hagen in Westfalen.

Hagen i. W. 1901.
Druck von Bald & Krüger.

Referent:
Herr Geheimrat Prof. Dr. Baumann.

Tag der mündlichen Prüfung:
12. Juni 1901.



Seinem väterlichen Freunde

Herrn Professor Dr. Ernst Abbe

in Jena

gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Viele Gründe lassen es mir gerechtfertigt erscheinen, ein Kapitel aus der Geschichte der Lehre von den Leidenschaften zum Gegenstand der folgenden Monographie zu machen.

Die Gemütsbewegungen verdienen schon die Aufmerksamkeit des Laien, der sie oft sehr unliebsam an seinen Mitmenschen und genugsam an sich selbst gewahr wird, der das Theater besucht und in Concerte geht, um sich mit voller Absicht den dadurch erfolgenden Gemütserregungen hinzugeben und der aus gleichem Grunde seine Freude an Gemälden oder an aufregendem Sport hat.

Ein weit höheres Interesse aber muss den verschiedenen Lehren über die Entstehung und Bedeutung unserer Affekte der Psychologe entgegenbringen.

So begegnet man denn auch in der heutigen philosophischen Litteratur einer grossen Zahl durchaus verschiedener Ansichten über diesen Gegenstand.

Während die einen die Affekte als etwas ansehn, das bei höherer Kultur vielleicht ganz verschwinden wird[1] und in rein körperlichen Zuständen begründet ist, erklärt sie ein anderer durch das Auftreten zu kleiner oder zu grosser Vorstellungsmengen[2] und ein dritter[3] lehrt, dass die Willensvorgänge im Grunde genommen nur eine besondere Klasse von Affekten sind, so dass wir z. B. die Entstehung der Sprache und überhaupt alles, was wir thun, den von jenen erstgenannten Philosophen so niedrig taxierten Affekten verdanken.

Da ist es nun nicht uninteressant, einen Blick in die geschichtliche Entwicklung jener Lehren zu werfen. Vielleicht bedarf jedoch die Wahl und Gegenüberstellung der beiden Philosophen

---

[1]) cf. Lange C., Über Gemütsbewegungen. Eine Psycho-physiologische Studie. Autor. Übers. v. Dr. Kurella. Leipzig. Thomas. 1887 pag. 79, 80, jedoch schwebt über diesen Ausführungen ein leichter Hauch von Selbstironie besonders, wenn man sie mit dem Anfang der Studie vergleicht.

[2]) Herbart, Psychologie als Wissenschaft § 106 cit. von Eisler Wörterbuch der Philosophischen Begriffe und Ausdrücke. Berlin 1900. Artikel Affekt.

[3]) Wundt, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwickelungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. I. Bd. Sprache 1. Teil Leipzig. Engelmann. 1900 pag. 52 und pag. 245 f. „Schmerzensschrei", „Wutschrei".



DESCARTES und HOBBES noch einer kurzen Begründung.

Zunächst verdienen beide Lehren schon allein dadurch Beachtung, dass sie die Gedanken zweier so hochstehender Forscher über ein wichtiges Gebiet der Psychologie darstellen. Allein es lassen sich auch specielle Vorzüge gerade ihrer Lehren unschwer angeben.

So schreibt TÖNNIES über die Lehre des Hobbes von den Affekten:

> „. . . Hiermit hängt denn seine Lehre von den Affekten oder Passionen aufs engste zusammen, worin er, nicht ohne Vorbilder der Alten sich anzueignen, eine oft bewunderte Meisterschaft des Urteils und der Darstellung entwickelt hat.“ [1]

Und WUNDT spricht sich über das in Frage kommende Werk des Descartes, wie folgt, aus:

> „Einen ähnlichen Wandel wie Empfinden und Fühlen haben nun im Laufe der Zeit die Begriffe Affekt und Leidenschaft erfahren. Wenn das letztere Wort zuerst gegen Ende

---

[1] Tönnies, Hobbes Leben und Lehre. Stuttgart. Frommans Verlag. 1896. Bd. II. von Frommanns Klassikern der Philosophie, herausgegeben von Richard Falkenberg. pag. 180.

> des 17ten Jahrhunderts in der Form eines Versuchs auftritt, den französischen Ausdruck der *„Passions de l'âme“* ins Deutsche zu übertragen, so dürfen wir darin wohl einen Beweis für den Einfluss erblicken, welchen Descartes berühmtes Werk über die Leidenschaften auf die damalige Zeit übte. In der That ist die ganze Bedeutungsentwicklung der Wörter „Affekt“ und „Leidenschaft“ von diesem Werk ausgegangen.“ [1]

Weiter entwickelt Descartes in den *„Passions de l'âme“* auch seine bekannte Lehre vom Sitz der Seele in der Zirbeldrüse, sowie die Art, in der sie durch das Medium der Lebensgeister auf den Körper einwirkt.

Bei Hobbes aber werden wir manche wichtigen späteren Lehren bereits in lebenskräftigem Keime vorfinden.

Da weder Hobbes noch Descartes ihrer Vorgänger besonders Erwähnung thun, höchstens Descartes in der Weise, dass er behauptet, keiner habe vor ihm die Leidenschaften richtig behandelt,

---

[1] Wundt, Zur Lehre von den Gemütsbewegungen. Philos. Studien. Bd. 6. Engelmann. pag. 334.

so wird es gut sein, einen Blick auf die Lehre von den Affekten vor jenen zu werfen.

Sehen wir dann auch, dass vieles, was ihnen originell zu sein scheint, schon früheren Philosophen vindiciert werden muss, so bleibt doch genug übrig, um die Werke beider Philosophen als solche von grösster Bedeutung für die Lehre von den Gemütsbewegungen, ja für die Philosophie überhaupt zu würdigen.

Die Ausdrücke Affekt und Leidenschaft sollen in vorliegender Arbeit *promiscue* gebraucht werden. Dasselbe thut bei den älteren Philosophen BAUMANN in seiner trefflichen Studie: „Ueber die Wertschätzung der Affekte und Leidenschaften bei Philosophen verschiedener Völker.“ [1] Es heisst dort:

> „Wir unterscheiden heutzutage sehr geläufig zwischen Affekten und Leidenschaften; so triftig diese Unterscheidung ist, so ist sie gleichwohl sehr neu. Die Menschheit und die Philosophen haben meist beide wegen ihrer Verwandtschaft ungeschieden behandelt.“

---

[1]) **Baumann, 6 Vorträge aus dem Gebiet der praktischen Philosophie. Leipzig. Hirzel 1874. I. Über die Wertschätzung der Affekte und Leidenschaften bei Philosophen verschiedener Völker. pag. 3.**



Leider kam die genannte Abhandlung ebenso wie das schätzenswerte Buch von STEINITZER:[1] „Die menschlichen und tierischen Gemütsbewegungen als Gegenstand der Wissenschaft" erst nach Beendigung meiner Arbeit in meine Hände.

Obwohl dieses letztere Werk sich nur mittelbar mit unserem speziellen Gegenstande berührt, so enthält es doch sehr viel Material für die Geschichte der Leidenschaften, wie sie in unserm ersten Kapitel ohne Kenntnis dieser Schrift skizziert ist.

Auch giebt Steinitzer darin neben einer ausführlichen Würdigung der einschlägigen Lehren von Descartes auf drei Seiten eine kurze Skizze von Hobbes' Theorie der Gemütsbewegungen.

Hagen i. W.
Im Juli 1901.

Ludwig Harald Schütz.

---

[1]) **Steinitzer, Die menschlichen und tierischen Gemütsbewegungen als Gegenstand der Wissenschaft. Riedel. München. 1889.**

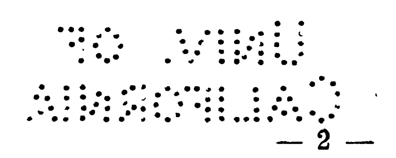
Kapitel I.

Die Lehre von den Leidenschaften vor HOBBES und DESCARTES.

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia, moriture Delli.
HORAZ, Od. II, 3.

Es kann nicht die Aufgabe dieses einleitenden Kapitels sein, ausführlich über die Lehren von den Affekten bis auf Hobbes zu berichten. Nur einige der Hauptpunkte mögen hervorgehoben werden. Doch glaubt Verfasser, dass eine ausführliche Geschichte der Lehre von den Leidenschaften von den ältesten Zeiten bis zu den modernsten Versuchsanordnungen eine zur Zeit bestehende Lücke ausfüllen würde.

Schon HOMER unterscheidet eine grosse Zahl Affekte durch besondere Bezeichnungen. Er spricht von Begierde, Liebe, Freundschaft, Wohlwollen, Hass, Feindschaft, Zorn, erbittertem



Zorn, Groll, Grimm, Bewunderung, Scheu, Ueberraschung, Erstaunen, Scham, Hoffnung, Niedergeschlagenheit, Freude, Vergnügen, Entzücken, Frohsinn, Aerger, Trauer, Leid, Sorge, Mut, Kühnheit, Furcht, Angst, Mitleid und Wut. [1])

HIPPOKRATES „drang in das menschliche Herz, um dort den Gang und die Wirkungen der Leidenschaften zu verfolgen.“ [2]) Ausserdem ist er der eigentliche Begründer der Temperamentenlehre, dessen Ausführungen von Galen weiter ausgebildet wurden. [3])

SOKRATES lehrte, dass die Erhebung über die Affekte das Glück bedinge. [4])

---

[1]) cf. Retzlaff, Vorschule zu Homer, I. Teil, Homerische Antiquitäten in Form eines Vokabulariums, 2. Auflage. Berlin 1881. C. VII der Mensch. C. der Geist und seine Funktionen; vgl. auch F. A. Carus, Geschichte der Psychologie. Nachgel. Werke 3 Fl. Leipzig 1808. pag. 114 ff.

[2]) cf. Degerando, *histoire comparée des systèmes de philosophie considérées relativement aux principes des connaissances humaines.* 2 éd. T. 1er Paris 1882. pag. 492.

[3]) cf. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe u. Ausdrücke. Berlin 1900. Mittler & Sohn unter „Temperament“.

Eine gewisse Wichtigkeit kommt der Lehre von den Temperamenten wohl insofern zu, als hierdurch die wesentliche Bedeutung körperlicher Beschaffenheit auf Gemütsveranlagung ausgedrückt wird.

Gegen die einseitige schablonenmässige Anwendung der Temperamente gilt dagegen, was Baumann sagt: man könne „viel mehr Temperamente unterscheiden, und in der Wirklichkeit lassen sich in der That diese vielen aufweisen.“ Handbuch der Moral. Leipzig, Hirzel 1879. pag. 51.

Eisler meint: Besser als die Einteilung nach Temperamenten „ist die nach der Intensität und der Geschwindigkeit der Gemütserregungen.“ Psychologie im Umriss. Leipzig. Schnurpfeil 1894. pag. 98.

Baumann teilt die Charaktere ein nach der Art des Vorwiegens eines der physiologisch-psychologischen Hauptsysteme (l. c. pag. 53 u. passim).

[4]) cf. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss. Stuttgart, Conradi 1868. 6. Auflage. pag. 45.

ARISTIPP und die Cyrenaiker kennen zwei Arten von πάθη, Lust und Unlust.[1]

PLATO betont gerade bei den Affekten sehr scharf die gegenseitige Abhängigkeit des Körpers und des Geistes. Und zwar heisst es im „Timäus“[2]:

> „Wird die Seele von heftigen Leidenschaften bewegt, so erfüllt sie den ganzen Körper durch Erschütterungen von innen mit Krankheiten und löst, wenn sie allzu angestrengt gewissen Kenntnissen und Untersuchungen nachjagt, den Körper auf.“

Im „Philebus“[3] rechnet Plato Zorn, Furcht, Sehnsucht, Jammer, Liebe, Eifersucht und Missgunst unter die aus Schmerz und Lust gemischten Gefühle der Seele.

Im neunten Buch „vom Staat“[4] schildert er die Macht der Begierden und die Notwendigkeit, sie zu bekämpfen, sowohl im eigenen Interesse wie in dem des Staats.

Er teilt der Seele drei Vermögen zu, die Begierde nach Weisheit, die Leidenschaft in der Herrschsucht gipfelnd und das Streben nach Gewinn.

Dabei ist seine Bemerkung uns interessant, dass das leidenschaftliche Vermögen stets darauf gerichtet

---

1) cf. Eisler l. c. unter „Affekt“.

2) cf. Plato, Timäus 88. (Uebersetzung von Hieronymus Müller Leipzig, Brockhaus 1857. Bd. VI. pag. 216.)

3) cf. Plato, Philebos 47. Müller. Bd. IV. pag. 720.

4) cf. Plato, Staat IX. 580. Müller. pag. 606. Bd. V; ib. 581.

sei, die Oberhand zu gewinnen, obzusiegen und sich hervorzuthun. Einer ganz ähnlichen Auffassung werden wir nämlich bei Hobbes begegnen.

Schliesslich möge noch eine Stelle des „Gorgias“ [1]) angezogen werden, die einen Leser leicht dazu führen könnte, sie auf die Bedeutung der Affekte für die Entstehung der Sprache anzuwenden.

Sie lautet:

> „Wenn nicht dieselben Leidenschaften die Menschen bewegten, die Einen in dieser, die Andern in anderer Weise, sondern jemand von uns eine vor andern eigentümliche Leidenschaft fühlte, dann wäre es nicht leicht, Andern begreiflich zu machen, was sein Gemüt bewegt.“

Von den Werken des ARISTOTELES kommt vor Allem die Nikomacheische Ethik in Betracht.

Dort heisst es: [2])

> „In der Seele bestehen dreierlei Zustände, nämlich erstens Gefühle und Affekte, zweitens Vermögen und drittens feste Neigungen oder Richtungen. . .
>
> Unter Gefühlen und Affekten verstehe ich die Begierden, den Zorn, die Furcht, die Kühnheit, den Neid, die Dankbarkeit,

---

1) cf. Plato, Gorgias 481. Müller. Bd. II. pag. 444.

2) Aristoteles, Nikomacheische Ethik übers. u. erl. von v. Kirchmann. Leipzig 1876. pag. 30.

die Liebe, den Hass, die Sehnsucht, den Eifer, das Mitleiden und überhaupt alle Zustände, vermöge deren wir zornig oder traurig oder mitleidig werden können."

„Feste Neigungen und Richtungen [1]) (ἕξεις) sind endlich die Zustände, vermöge deren wir uns gut oder schlecht zu den Gefühlen oder Affekten verhalten."

Zu diesen festen Neigungen gehören die Tugenden.

Wie man durch Zitherspielen ein Zitherspieler wird, so wird man tugendhaft durch tugendhaftes Verhalten.

Sehr charakteristisch und bemerkenswert mit Rücksicht auf die Stellungnahme anderer Philosophen zum gleichen Problem ist des Aristoteles „Behandlung des Zorns".

Er tadelt bei demselben nur das Zuviel, lobt aber das rechte Mittehalten bei demselben als πραότης."

Ausführlich beschäftigt sich Aristoteles mit den Affekten auch in seiner Rhetorik. Die dort im zweiten Buche gegebenen Schilderungen [2]) der

---

[1]) Aristoteles ib. Bd. IV, Kap. II. v. Kirchmann bemerkt hierzu: „In jedem Handeln ist ein Wollen und ein Fühlen d. h. ein Affekt enthalten . . . der Zorn in seiner allgemeinen Bedeutung bewegt sich nur um dieses ernste Wollen und Fühlen . . . Er kann bei jeder Tugend und jedem Laster vorkommen und er bezeichnet deshalb nicht eine besondere Tugend, sondern ein Element in jeder Tugend . . . . Aus dieser Natur des Zorns . . . erklärt sich das Schwanken der Sitte in Bezug auf Namen und Inhalt des Zorns."

[2]) Aristoteles, *Rhetorica.* Graeco-Lat. Cantabrigae 1728. Lib. II. Kap. I—XIX. pag. 213—310.

Leidenschaften der einzelnen Lebensalter werden mit Recht bewundert. Auch der Einfluss des Geldes und der Macht auf die Sitten wird lebendig geschildert. Gleich wie man hierdurch an La Bruyère's[1]) glänzende Schilderung der beiden verschiedenen Charaktere mit dem jedesmaligen wuchtigen Schlusssatz: „Il est riche, il est pauvre", erinnert wird, so hat diese Schilderung der Charaktere in der Rhetorik des Aristoteles einen unmittelbaren Schüler in THEOPHRAST, dem klassischen Vorbild des Franzosen.

Ohne dass an dieser Stelle auf Theophrast's Charaktere weiter eingegangen werden soll, sei doch hervorgehoben, dass die meisterhaften Schilderungen der Leidenschaften in diesem Werke von philosophischer Seite viel zu wenig gewürdigt worden zu sein scheinen,[2]) mag nun die Schrift wirklich unecht sein oder nicht.

Eine eigene Schrift des Theophrast περὶ παθῶν ist uns verloren gegangen. Nach Seneca und anderen behauptete er jedoch die Naturgemässheit und

---

[1]) La Bruyère, *Les caractères* tome I. Paris. Pougin 1838. pag. 202. ff. Des biens de fortune.

[2]) So sagt Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2 Fl. 2. Abt. 3. Auflage. Leipzig 1879. pag. 813. „Die Charaktere sind nur ein dürftiger und mit mancherlei fremden Zuthaten vermehrter Auszug, wahrscheinlich aus Theophrasts Ethik. Auf pag. 85 stellt er seine Vermutungen über die Entstehung der uns vorliegenden Form der Charaktere auf. Den Wert der Charaktere schildert dagegen schön Casaubonus vide Theophrasti Characteres ethici graece et latine cum notis ac emendationibus Js. Casauboni etc. Cantabrigae. Typis Academicis. 1712.



Unvermeidlichkeit des Zorns über das Schlechte und Empörende, während er im übrigen verlangt, dass man nicht im Affekt handle. Auch erklärt er die Verfehlungen der Begierde für schlimmer als die des Zorns, weil es schlimmer sei, aus Lust als aus Schmerz zu fehlen. [1])

DEMOKRIT und EPIKUR setzten das höchste Gut in die Ruhe der Seele, so dass sie sich insofern mit ihren gleich zu besprechenden Gegnern, den Stoikern, berührten, wie dies Heinze für das ethische Ziel beider und F. A. Lange in Bezug auf einen andern Punkt ihrer Ethik nachweist. [2])

Die Lehren des Epikur und die der Stoa über die Affekte müssen hier schon aus dem Grunde besonders hervorgehoben werden, weil Descartes selbst glaubt, in seinen ethischen Sätzen die stoische und die epikureische Lehre zu vereinigen. [3])

Die Stoiker lehrten, dass die Affekte ein Übel seien. Ihre diesbezüglichen Hauptsätze seien hier nach Zeller, wo die Quellen einzusehen sind, kurz wiedergegeben. [4])

Der Affekt oder die Leidenschaft ist die vernunft- und naturwidrige Gemütsbewegung. Alle Affekte beruhen auf dem Mangel an Selbst-

---

1) cf. Zeller l. c. pag. 861. Seneca de ira I, 14. 1; 12, 1—3.

2) cf. Heinze, Die Sittenlehre des Descartes. Vortrag. Leipzig. Hinrich 1872. pag. 23 und Lange, Geschichte des Materialismus u. Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. I. 3. Aufl. Iserlohn. Baedeker 1876. pag. 78.

3) cf. Heinze l. c.

4) cf. Zeller l. c. 3, 1. pag. 225 ff.

beherrschung. Sie werden durch falsche Vorstellungen hervorgerufen. Diese selbst können sich auf gegenwärtige oder zukünftige Güter oder Uebel beziehen.

Hiernach ergeben sich vier Hauptklassen falscher Vorstellungen, denen folgende vier Gattungen Affekte entsprechen:

Lust, Begierde, Bekümmernis und Furcht.

Diesbezüglich sagt Baumann: „Der Virgilische Vers:

hinc metuunt cupiuntque dolent gaudentque,

schildert nach den Stoikern in unübertrefflicher Kürze das Sein des Menschen auf dieser Stufe.“ [1])

Die Affekte sind Verfehlungen, Störungen der geistigen Gesundheit, und, wenn sie habituell werden, förmliche Seelenkrankheiten, ganz ähnlich, wie später Kant von ihnen als Krankheiten des Gemüts redet. [2])

Der Weise muss von ihnen frei sein. Die Tugend besteht in der Freiheit von Affekten, in der Apathie.

Dem gegenüber will nun Descartes die Menschen nicht von allen Affekten frei sehen. Sie bringen uns im Gegenteil Nutzen und Freude, nur müssen sie eingedämmt werden. [3])

---

[1]) cf. Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt. Leipzig, Hirzel 1872. pag. 13.

[2]) cf. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. III. Buch, § 71.

[3]) cf. Heinze l. c. pag. 15, 16. Descartes, passions de l'âme P. I. Art. 50. P. III. Art. 211. P. II. Art. 52. Lettres à Mad. Elizabeth, T. IX. 229. T. X. 304. (ed. Cousin). cf. auch Plessner, Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes. Ein Beitrag zur Beurteilung seiner praktischen Philosophie. In. Diss. Leipzig 1888. pag. 35.



Insofern scheint also Descartes der Lehre Epikurs näher zu stehen.

Doch stimmt er, wie Heinze betont,[1]) mit den Stoikern überein in der Bestimmung der Affekte als Täuschungen des Urteils, und, wie wir sehen werden, zum Teil in der materiellen Auffassung der Leidenschaften.[2])

Hobbes — um dies hier einzuschalten — steht in der Beurteilung der Affekte auf dem Standpunkt des Aristoteles.

Auch ein Stoiker nähert sich in seiner Lehre von den Affekten dem Plato und den Peripatetikern und zwar kein geringerer als der durch seine universelle Bildung und Originalität auf den verschiedensten Wissensgebieten hervorragende POSIDONIUS.

Er findet es[3]) ebenso wie Plato widersinnig, dass die Vernunft Ursache der Leidenschaften sein soll, zeigt den Irrtum der stoischen Lehre, dass die Affekte aus falschen Ueberlegungen entsprängen und folgt somit der Platonischen Lehre, die den Ursprung der Affekte im Mut und Begehrungsvermögen finden, die beide vom Körper abhängen.

Die Darstellung seiner Lehren findet sich bei Galen in der Schrift „de Hippocrate et Platone".

---

1) cf. Heinze l. c. pag. 16.

2) Ueber diese materielle Auffassung der Leidenschaften bei den Stoikern cf. Lange, Gesch. d. Mat., I. pag. 72.

3) cf. Zeller l. c. pag. 579 von Bd. 3, 1.

Galen hat auch in seinen andern Werken vieles für uns Wichtige. Er bezeichnet das Hirn als Princip der Empfindung und willkürlichen Bewegung; für andere Lebensthätigkeiten wie Affekte und unwillkürliche Bewegung nennt er das Herz den Sitz.[1])

Ein grosses hier nur anzudeutendes Verdienst Galens besteht in der grösseren Genauigkeit, mit der er die Lehre von den Nerven vorträgt, die Aristoteles noch nicht kannte, und die erst bald nach dem Stagiriten von Herophilus und Erasistratus beschrieben werden.[2])

Was uns aber besonders interessieren muss, ist, dass Galen bemerkt: „Nach Ansicht einiger sei die Zirbeldrüse, die zu Anfange des Ganges stehe, der das Pneuma aus dem mittleren Hirnventrikel in das des Kleinhirns überführe, eine Art Wächter und gleichsam Controlleur (ταμίας) in Bezug auf den hinlänglichen Vorrat an Pneuma, der durch die Nervenleitungen den Organen des übrigen Leibes zugeführt werden muss.“

Er bringt somit eine Lehre, die mit der später zu besprechenden des Descartes grosse Aehnlichkeit hat, worauf Siebeck, dem obige Stelle entnommen ist, bereits hinweist.[3])

Die Bedeutung Galens für die Entwicklung der Lehre von den Temperamenten befindet sich

---

1) Siehe die Darstellung der Lehren Galens bei Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha, Perthes 1884. I. 2. pag. 269 ff.

2) ib. pag. 33 u. pag. 190 ff.

3) ib. pag. 270.

gleichfalls in Siebecks Geschichte der Psychologie ausführlich erörtert.

Sehen wir nun, wie das neue Testament und die Patristik sich zu der Lehre von den Leidenschaften verhalten.[1]

Der Affekt im allgemeinen ist weder nach der Lehre des Judentums (Affekte bei Gott) noch nach der des neuen Testamentes zu verwerfen.

So sagt Eucken vom Christentum: Galt es sonst als Pflicht, die Affekte möglichst niederzukämpfen, so geht hier der Weg zur Höhe durch eine gewaltige Erregung der Affekte.[2]

In der That wird Christus bewegt von Traurigkeit (Matth. 26, 38; Joh. 11, 33), Wehmut (Luc. 19, 41), Angst (Lucas 22, 44), Mitleiden (Matth. 9, 36; Lucas 7, 11 u. f.), Entrüstung (Matth. 21, 12; Joh. 2, 14—17; Marc. 3, 5), Freude und Entzücken (Lucas 10, 21), und zwar teilweise sehr stark (Marc. 3, 21; Lucas 22, 44; Joh. 11, 33, Lucas 19, 41).[3]

Und liegt nicht der Kern des Christentums in einem veredelten Affekt: in der Liebe?[4]

---

1) Siebeck ib. pag. 283 f.

2) cf. Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig. Veit & Comp. 1890. pag. 167, 168.

3) Die hier gegebene Zusammenstellung über die Affekte Christi ist der Realencyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche von Herzog, Hamburg 1854, entnommen.

4) So heisst es bei Joh. v. Salisbury: Gott ist nicht blos durch den Affekt der Liebe, sondern auch durch werkthätige Ausführung desselben zu verehren. Stöckl, Geschichte des Mittelalters. Bd. 1. pag. 430.



Auch bei den Jüngern lassen sich die Affekte deutlich erkennen. Während Paulus und der Verfasser der Apokalypse von sthenischen Affekten beherrscht werden, ist der des Evangelisten Johannes mehr schmelzend. [1]

Jedoch soll in den Affekten das rechte Mass gehalten werden. (Eph. 4, 26; 1. Petri 4, 8; 5, 8; 1. Cor. 7, 30). Die Affekte aus rein persönlichen Gründen sollen zurücktreten (Matth. 5, 22—30), andere vorherrschen (2. Cor. 11, 29 u. a.) [2]

Diese Auffassung der Bibel von den Leidenschaften tritt sehr deutlich hervor bei TERTULLIAN. Er kann der Platonischen Zweiteilung der Seele in das Mutartige und Begehrliche nicht unbedingt zustimmen, denn von Gott selbst und von Christus werden uns ja Aeusserungen des Unwillens und Begehrens berichtet. [3]

PLOTIN sucht die Lehre von der Unveränderlichkeit der Seele in folgender Weise mit dem Bestehen der Affekte zu versöhnen:

> „Mit der Vorstellung von etwas Hässlichem tritt in die Seele die Scham ein, während nur die Seele dies gleichsam hat, ... wird der von der Seele abhängige und mit dem Unbeseelten nicht identische Körper mit

---

[1] Herzog l. c.

[2] ib.

[3] cf. Tertullians Psychologie und Erkenntnistheorie, dargestellt von G. R. Hauschild. Programm des städt. Gymnasiums zu Frankfurt am Main, Ostern 1880.

seinem leichten Blute erregt. . . . Auch bei der Freude findet die Heiterkeit und das, was zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt, am Körper statt; das was in der Seele vorgeht, ist nicht mehr Affekt." (Ennead III, 6. 3). [1])

AUGUSTIN definiert:

Motus animi graeci πάθη, nostri autem quidam (sicut Cicero) perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero sicut iste de graeco, expressius passiones vocant. [2])

Klar spricht sich Augustin in verschiedenen Schriften dahin aus, dass die Leidenschaft unbezähmt den Menschen zum Tier macht, beherrscht und unterworfen aber nicht nur tadelfreie, sondern sogar löbliche Gemütserregungen hervorruft. [3])

So ist ihm die Ansicht jener Philosophen grundfalsch, die behaupten, dass der Weise leidenschaftslos sei. [4])

In der Beherrschung der Leidenschaften, die zahlloser sind als die Kopfhaare, [5]) besteht die Seligkeit (vita beata) des Menschen. [6])

AMBROSIUS hatte die Zeit, in der die Seele von den körperlichen Bewegungen und Leidenschaften

---

1) cf. Eisler l. c. pag. 18.

2) cf. S. Aug. Lib. 9 de Civitate Dei cap. 4. (v. Roberti Cameracensis Aurifodina. Köln 1731. Art. Motus animi et corporis.)

3) cf. S. Aug. Lib. 1 de Genesi contra Manichaeos cap. 20. Lib. 14 de civ. Dei cap. 6. Aurifodina l. c.

4) cf. S. Aug. sup. evang. Joan. tract. 66 de cap. 13. Aurif l. l.

5) cf. S. Aug. lib. 4 confess. cap. 14. Aurif. l. c.

6) cf. S. Aug. de Genesi contra Manich. cap. 20. Aurifod. l. c.

ergriffen ist, als die beste Gelegenheit für den bösen Feind bezeichnet, dem Seelenheil nachzustellen. [1])

Augustin ist, wie wir sahen, davon weit entfernt, die Leidenschaften im allgemeinen zu verwerfen. Er kennt „löbliche“ Gemütsbewegungen — laudabiles motus.

Auch dem körperlichen Ausdruck der Leidenschaften schenkte Augustin seine Aufmerksamkeit. [2])

Noch sei erwähnt, dass GREGOR VON NYSSA bereits eine Ansicht entwickelt, der wir später noch oft begegnen werden. Er unterscheidet beim Menschen Seele, Geist und Logos als eine psychische Trinität, die der göttlichen entspricht. [3])

Von Degerando wieder ans Licht gezogen wurden die Schriften des NEMESIUS. Für Nemesius ist die Seele eine intelligente Substanz, der der Körper als Instrument dient. Seine Psychologie ist nach Degerando auf Beobachtung und Erfahrung gegründet und fusst auf Hippokrates, Aristoteles und Galen, legt jedoch den Nachdruck auf das psychische Moment. [4])

Mit BOËTHIUS betreten wir den Boden des Mittelalters.

Im Beginne seines berühmten Werkes de consolatione Philosophiae wird er in einem Klagelied von

---

1) cf. S. Ambr. Lib. 1. de offic. cap. 4. Aurif. l. c.

2) Nonnulli motus animorum apparent in vultu, et maxime in oculis cf. Anm. 40.

3) cf. Siebeck l. c. I. 2. pag. 376.

4) cf. Degerando l. c. t. IV. pag. 76.



der Philosophie, seiner hohen Gönnerin, unterbrochen, die zornig die Musen fortweist, welche die fruchtreiche Saat der Vernunft durch das fruchtlose Dorngestrüpp der Affekte ersticken lassen. Allerdings hindert sie dies nicht, unmittelbar darauf ihrem Kummer über die perturbatio animi ihres Freundes selbst in Versen Luft zu machen.

Nachdem es ihr dann allmählich gelungen, ihn Trostgründen zugänglich zu machen, schliesst das erste Buch mit den für Boëthius' Auffassung [1] von den Affekten charakteristischen, oft citierten Versen:

Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,
Nec dolor adsit.
Nubila mens est,
Vinctaque frenis
Haec ubi regnant.

Im Jahrhundert nach Boëthius haben wir SIMPLICIUS, der die verschiedenen Arten von Begehrungen auf 3 Arten von Relation der Seele, nämlich zu dem Leibe, zu sich selbst und zu dem, was über ihr ist, zurückführt. [2]

Im siebenten Jahrhundert unterscheidet PHILOPONUS die ἐπιθυμία von der φυτικὴ δύναμις

---

1) cf. Boëthius, De consolatione philosophiae lib. I.
2) cf. Simplicius de an. II. 88 f. Siebeck l. c. pag. 345.

das heisst, das seelische Begehren nach bestimmten Objekten von dem bloss organisch-körperlichen Drängen. [1])

Bei ALCUIN im achten Jahrhundert begegnen wir wieder der Auffassung der Seele als eines Bildes der Trinität: Er unterscheidet Gedächtnis, Intelligenz und Willen wie schon bei Augustin.

Dies gilt von der vernünftigen Seele. Die Seele im allgemeinen zerfällt nämlich „nach den Meinungen der Philosophen" in drei Teile, in den vernünftigen, irasciblen und begehrlichen. Während der Mensch die Begierde und den Zorn mit den Tieren gemein hat, überragt er sie durch die Vernunft. [2])

Auch im neunten Jahrhundert finden wir wieder bei SCOTUS ERIGENA die Analogie der Erkenntniskräfte des Menschen mit der göttlichen Trinität betont.

Nach Scotus Erigena erkennt der Mensch wie ein Engel, schliesst wie ein Mensch, empfindet wie das vernunftlose Tier, lebt wie die Pflanze und existiert nach Leib und Seele.

Bei Ausführung des Bildes „der Mensch, die Werkstätte aller Creaturen", heisst es:

> „Die wilden Tiere endlich drücken die vernunftwidrigen Triebe der menschlichen Natur aus, wie Wut, Begierde u. s. w., welche ihr aus den unvernünftigen Tieren eingepflanzt sind."

---

[1]) cf. Siebeck l. c. pag. 356.

[2]) cf. Stöckl l. c. (Anm. 31) Bd. 1. pag. 19.

Der tierische Leib des Menschen ist eine Strafe. [1])

Im zehnten Jahrhundert beginnt die Zeit der grossen arabischen Philosophen.

Bei AVICENNA finden wir eine interessante Beziehung zwischen Wille und Begehrungsvermögen. Beim Menschen werden unterschieden Aehnlichkeit mit der Pflanzenseele und mit der Tierseele, sowie die ihm eigene Vernunft. Nun wird wenigstens vom Tier behauptet, die bewegende Macht liege bei ihm im sinnlichen Begehren, durch dieses werde es zu aller Thätigkeit determiniert. Auf ein hübsches Bild, das Avicenna bei dieser Gelegenheit braucht, indem diese bewegende Kraft mit einem Fürsten, die Sinne mit Spähern und das Gedächtnis mit einem Schatz verglichen werden, sei wenigstens verwiesen. [2])

Anders verhält es sich freilich nach Avicenna beim Menschen. Der hat seine Sinnlichkeit zur Strafe. [3])

Im elften Jahrhundert findet sich bei ANSELM VON CANTERBURY wieder die Seele als Bild der Trinität bezeichnet. Er unterscheidet Gedächtnis, Verstand und Wille. [4])

ADELARD VON BATH im zwölften Jahrhundert nennt in seiner Schrift de eodem et diverso

---

1) cf. Stöckl l. c. pag. 82, 86, 100.
2) ib. pag. 35, 38 v. Bd. 2.
3) ib. pag. 38.
4) ib. Bd. 1. pag. 182.

Zorn und Begierde als Correktive der übrigen Leidenschaften. [1])

Sein etwas späterer Zeitgenosse BERNHARD VON CLAIRVAUX hat die oben bei Anselm erwähnten Seelenkräfte wieder als Bild der Trinität. Ihm ist die Seele ferner unmittelbar das Princip des leiblichen Lebens, der sinnlichen Empfindung und der Bewegung. [2])

HUGO VON ST. VICTOR unterscheidet fleischliches und geistiges Begehrungsvermögen. [3])

Grösseres Interesse beansprucht für uns RICHARD VON ST. VICTOR. Dieser zählt sieben Hauptaffekte auf: Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, Hass, Liebe und Scham. Die Zahl 7 giebt ihm Anlass zu einer merkwürdigen Symbolik, in der er den göttlichen Geist mit Jacob, den Willen mit der Lea, deren 7 Kinder mit 7 Haupttugenden vergleicht, die wieder nach den 7 Hauptaffekten ausgeschieden werden.

Schon hieraus sieht man, dass Richard den Affekten eine führende Rolle zugesteht. In der That ist ihm die Tugend nichts anderes als der geordnete und in rechtem Mass gehaltene Affekt. [4])

Entsprechend nennt sein Zeitgenosse ISAAK VON STELLA die aus der Concupiscibilität ent-

---

1) cf. Stöckl l. c. pag. 209.
2) ib. pag. 295.
3) ib. pag. 335.
4) ib. pag. 372.

springende Freude und Hoffnung und die aus der Irascibilität kommenden Affekte des Schmerzes und der Furcht die Elemente oder gemeinsame Materie aller Tugenden und Laster. [1])

Ebenfalls dem zwölften Jahrhundert gehört Moses Maimonides an, der die Sünden und Laster aus der Materie entspringen lässt, während alle Tugenden in dem eigentlichen Wesen des Menschen begründet sind. Der Mensch dämpft durch die Kraft seines Wesens die Glut der Leidenschaften und des auflodernden Zorns. Die Materie aber verleitet zu allen unedlen Begierden und Leidenschaften. [2])

Bereits die CABBALAH suchte die Einkehr Gottes in vollständiger Passivität des Gemüts. [3])

Das nun folgende dreizehnte Jahrhundert ist besonders reich an Philosophen. Für uns kommt zunächst in Betracht ALBERT DER GROSSE. Im Begehrungsvermögen unterscheidet er zunächst einen sinnlichen und einen intellectiven Teil.

Der erstere zerfällt wieder in die Concupiscibilität und die Irascibilität. Die Concupiscibilität will das sinnlich Gute, die Irascibilität lehnt sich gegen die im Wege stehenden Hindernisse auf. Soweit beides natürlich ist, ist es gut. Dagegen ist die gegen die Vernunft das Unerlaubte anstrebende

---

1) cf. Stöckl l. c. pag. 386.
2) ib. pag. 288 von Bd. 2.
3) ib. pag. 248.

Sensualität eine Folge der ersten Sünde. Der intellective Teil des Begehrungsvermögens aber wird Wille genannt.[1]

Auch hier haben wir also die enge Beziehung zwischen Affekt und Wille betont.

Eine eingehende Behandlung lässt den Affekten THOMAS VON AQUINO angedeihen. Der appetitus sensibilis oder das sinnliche Begehrungsvermögen ist eine motorische Kraft, die per modum imperantis bewegt. Ausführlich begründet er das Verhältnis der beiden Kräfte dieses Vermögens, der Irascibilität und der Concupiscibilität. Die erstere ist der eigentliche Vorkämpfer der zweiten und steht der Vernunft und dem Willen näher als diese.

Die Affekte sind lebhaftere Bewegungen der sensitiven Seele im Bereiche des sinnlichen Begehrens. Sie sind verschieden, je nachdem sie unter die Concupiscibilität oder Irascibilität fallen.[2]

Die folgende Tabelle ist Siebecks Geschichte der Psychologie[3] entnommen und giebt eine Uebersicht der sechs Grundaffekte, die Thomas aufzählt.

Concupiscible	Irascible
Affekte	
Liebe — Hass	Hoffnung — Verzagung
Verlangen — Abscheu	Mut — Furcht
Freude — Trauer.	Zorn.

1) cf. Stöckl l. c. pag. 415.
2) ib. pag. 698 f.
3) cf. Siebeck l. c. I². pag. 463.

Betreffs der weiteren Ausführung der Thomasschen Lehre von den Affekten sei auf Stöckl, Siebeck und Frohschammer verwiesen. [1])

Diese Einteilung der Affekte durch Thomas von Aquino ist noch heute von der katholischen Kirche angenommen.[2]) Dagegen stellt Descartes seine eigene Neueinteilung als grundsätzlich verschieden von der alten Einteilung in isracible und concupiscible hin. [3]) •

Die Lehre des DUNS SCOTUS über die sittliche Bewertung des Begehrungsvermögens stimmt im wesentlichen überein mit der oben erwähnten des Albertus Magnus. [4])

Der Nominalismus tritt in Gegensatz zu den bisher besprochenen Lehren, indem er die Unterscheidung besonderer Seelenkräfte fallen lässt. [5])

Eine grosse Rolle spielen die Affekte bei den Mystikern des vierzehnten Jahrhunderts. Ihnen

---

1) cf. Stöckl l. c. Siebert l. c. Frohschammer, Die Philosophie des Thomas von Aquino kritisch gewürdigt. Leipzig, Brockhaus 1889. pag. 354 f. Die in Betracht kommenden Stellen des Thomas finden sich ferner besonders zusammengestellt im Artikel passio des Thomas-Lexikon von L. Schütz. Paderborn, Schöningh 1881.

2) cf. Elemente der Psychologie (Heft des Repertoriums der Philosophie für Studierende der katholischen Theologie) [Nach Dr. Stöckl's Lehrbuch der Philosophie]. Mainz, Kirchheim 1899. pag. 30 f.

3) cf. Descartes, passions de l'âme II Part. Art. 68.

4) cf. Stöckl l. c. pag. 862, wo aber die grosse Aehnlichkeit der beiden Lehren nicht betont wird.

5) cf. Die Lehre des Okkam Stöckl l. c. pag. 1017 die des Joh. Buridanus ib. pag. 1023.



ist das „Gemüt" der alleroberste Teil der Seele, wie Tauler sagt. [1]

Der Mystiker Gerson unterscheidet zwei Grundvermögen der Seele, das Erkenntnisvermögen und das Begehrungsvermögen oder Gemüt. (vis cognitiva und affectiva) im Anschluss an Richard von St. Victor und Bonaventura. [2] Wir werden später sehen, dass auch Hobbes power cognitive und power motive unterscheidet.

Wir können das vierzehnte Jahrhundert nicht verlassen, ohne eines Werkes zu gedenken, das sich vom ethischen Gesichtspunkt aus sehr eingehend mit den Affekten befasst.

Es ist dies die Schrift des berühmten italienischen Dichters und Gelehrten PETRARCA: „de remediis utriusque Fortunae."

Diese Schrift behandelt alle möglichen körperlichen und geistigen Fähigkeiten, alle Arten von Besitz, alle Arten von Geschehnissen, die den Menschen mit ausgelassener Freude oder mit bitterem Kummer, mit Stolz oder Niedergeschlagenheit erfüllen können. Ueber jeden dieser Gegenstände führen dann Freude (Gaudium) und Vernunft (Ratio) oder Schmerz (Dolor) und Vernunft (Ratio) ein Gespräch.

---

1) cf. Stöckl l. c. pag. 1122.

2) cf. Stöckl l. c. pag. 1089, auch die Trinitätslehre macht ihren Einfluss geltend, so bei Tauler cf. Stöckl l. c. pag. 1122.

Für eine feine psychologische Auffassung möchte ich es halten, wenn hierbei Petrarca die Freude resp. den Schmerz den langen Mahnungen der Vernunft nur ein kurzes „aber ich bin so froh darüber" oder stets denselben Schmerzensausruf wiederholen lässt.[1])

Im fünfzehnten Jahrhundert treffen wir zunächst auf den Cardinal NICOLAUS VON CUSA. Seine bei Hobbes wiederkehrende Hochschätzung der Mathematik spricht sich in dem Satze aus:

> „Alle grossen Männer haben, wenn sie etwas Grosses ausgesprochen, dasselbe in mathematischen Bildern darzustellen gesucht."

Der Mensch is ihm die Welt im Kleinen, ein menschlicher Gott. Die Wirksamkeit der Seele auf den Leib wird vermittelt durch den Lebensgeist, dessen Sitz das Blut ist.[2])

Diese Lehre von den Lebensgeistern wird uns später bei Descartes wiederbegegnen.

Eine Zusammenstellung der Ansichten über die Lebensgeister giebt Eisler in seinem „Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke" im Artikel „Lebensgeister", während in Siebeck's trefflicher „Geschichte der Psychologie" die Entwicklung dieser Theorie in ihrem Zusammenhang mit der uralten

---

[1]) cf. Petrarca, *De remediis utriusque fortunae* passim.

[2]) cf. Stöckl l. c. III. pag. 38.

Pneumalehre ausführlich dargestellt ist. Wir werden darauf in Kapitel V. kurz zurückkommen.

Eisler nennt vor Descartes die folgenden Philosophen:

Stoiker, Galen, Nemesius, Augustinus, Scaliger, Telesius (De rer nat. V, 5), Melanchthon (De an. p. 135), Baco (Nov. Org. II, 7) und Hobbes (De corp. C. 25).

Noch sei hier erwähnt eine Stelle des Thomas von Aquino: spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae. Summa theologiae 76, 7 ob. 2. [1])

Im sechszehnten Jahrhundert finden wir zunächst eine eigentümliche Ansicht über den Wert der Affekte bei GIORDANO BRUNO. Ihm ist die heroische Liebe die höchste Tugend, unter deren Einfluss wir weder Schmerzen noch Affekte mehr fühlen. [2]) Während Giordano Bruno so in seiner Weise die Ataraxia der Stoiker zu seinem Ideal macht, weiss er demselben, um darauf hinzuweisen, dass es nicht in Unthätigkeit ausarten soll, doch keinen besseren Namen zu geben, als den eines geläuterten Affekts.

Bei CÄSALPINUS begegnen wir wieder dem Lebensgeist. [3])

Bedauert er, dass das reine Denken durch die Leidenschaften und Begierden des niederen Seins im

---

1) cf. L. Schütz, Thomaslexikon. pag. 330. Art. spiritus.

2) cf. Stöckl l. c. pag. 133.

3) ib. pag. 258.

Menschen behindert werden,[1] so frischt JUSTUS LIPSIUS, wie in seiner ganzen Philosophie, so besonders in der Lehre von den Affekten, die Maximen der Stoiker auf. Nicht in der Mässigung der Affekte besteht die Tugend — der Weise ist ihm von den Affekten ganz frei.[2]

BERNARDINUS TELESIUS findet dagegen, dass alle Affekte gut sind, wenn und soweit sie auf jenes Mass zurückgebracht werden, welches die Selbsthaltung auflegt.[3] Jedes Wesen hat die Erhaltung seiner selbst zum höchsten Ziele seines Lebens.[4]

Bekanntlich ist auch Hobbes' Philosophie von diesem Grundsatz durchdrungen.

THEOPHRASTUS PARACELSUS weist dem Lebensgeist wieder die Rolle des Vermittlers zwischen Leib und Seele zu.[5]

Nach MELANCHTHON zerfallen die Seelenkräfte in vegetative, sensitive und intellective. Bei den sensitiven Kräften sind zu unterscheiden die Apprehensivkraft, die Appetitivkraft und die locomotorische Kraft.[6] Diese Kräfte finden sich in etwas anderer Gruppierung und Bedeutung schon bei Thomas von Aquino.

---

1) cf. Stöckl l. c. pag. 262.
2) ib. pag. 315.
3) ib. pag. 339.
4) ib. pag. 338.
5) ib. pag. 419.
6) ib. pag. 534.

Bei der Apprehensivkraft unterscheidet Melanchthon neben den äusseren Sinnen auch innere, darunter das Gedächtnis (wie schon Thomas von Aquino). Auch bei Hobbes werden wir später das Gedächtnis als sechsten Sinn wiederfinden. Die Appetitivkraft ist der Sitz der Affekte. [1])

Eine ausgedehnte Berücksichtigung der Leidenschaften finden wir bei MICHEL DE MONTAIGNE, der in der »Preface sur les essais de Michel de Montaigne par sa fille d' alliance« geradezu ein »correcteur et scrutateur perpetuel des actions et des passions humaines« genannt wird, [2]) der von sich selbst sagt: je suis moy-mesme la matiere de mon Liure, und der schon auf der zweiten Seite der Essais uns belehrt, dass er merkwürdig schwach gegen die Empfindung des Mitleids und der Milde sei, so lasterhaft auch die Stoiker diese Leidenschaft fänden. [3])

Im zweiten Kapitel des ersten Buches behandelt er dann die Trauer, im dritten die Thatsache, dass die Affekte uns fortreissen, was er sehr prägnant in die Worte fasst: Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au dela, und die Furcht, das Verlangen, die Hoffnung dafür verantwortlich macht.

Ferner bespricht er in besonderen Kapiteln die Furcht (I. 17), das Gewissen (II. 15), die Grau-

---

[1]) cf. Stöckl l. c. pag. 534.

[2]) cf. *Les essais de Michel seigneur de Montaigne.* Ednouv. A. Paris. Loyson. 1525 Préf.

[3]) Viel stoischer ist dagegen die Auffassung in dem 10. Kapitel des 3. Buches: *De mesnager sa volonté.*

samkeit (II. 11), die Begierde (II. 15), den Ruhm (II. 16), die Feigheit (II. 17), den Zorn (II. 31), die Eitelkeit (III. 9).

In der Apologie de Raimond de Sebonde beklagt Montaigne, dass unsere von den Leidenschaften bewegten Gesichtszüge nicht in unserer Macht stehen. Ebendaselbst schreibt er den Tieren Sprache zu und glaubt ein in einer Einöde aufgezogenes Kind würde sich doch verständlich machen können. [1]

In mehr als einer Hinsicht interessant ist das zwölfte Kapitel des dritten Buches: De la Physionomie. Ist es schon interessant das Urteil eines so gewiegten Menschenkenners über die Möglichkeit einer Physiognomik zu vernehmen, so entwickelt er andererseits darin auch seine Methode zu philosophieren und zu denken, die auf eine Rückkehr von der gelehrten Dialektik auf die Philosophie des gesunden Menschenverstandes hinausläuft und auf eine ungezwungene Darstellung derselben. Er selbst überlässt sich bei der Beurteilung der Mitwelt, den ihm von der Natur eingeflössten Neigungen: Je me laisse aller, comme je suis venu.

Ueber Montaignes Schriften finden wir einen Reiz gegossen, der schon einige Schriftsteller des

[1]) Mit dieser Fabel bildet Montaigne ein Glied der folgenden Reihe, von der sich einige bei Lange, Gesch. d. Mat. aufgezählt finden und auf die Verfasser vielleicht Gelegenheit hat, an andrer Stelle ausführlicher zurückzukommen: Sie lautet: *„Arnobius, Ibn Tofail, Montaigne, La Mettrie, Diderot, Buffon, Bonnet, Condillac.*



vorigen Jahrhunderts auszeichnet, sehr bestechend wirkt und darüber leicht die Vorgänger verkennen lässt. Die grosse Natürlichkeit, das fortwährende „in den Vordergrund treten“ der eigenen Person lassen trotz der Unmenge von Citaten die grosse Originalität des Autors voll zur Geltung kommen, während man im Mittelalter fortwährend bemüht ist, die eigenen zum Teil gleichfalls recht selbstständigen Ansichten stets denen anderer als Erklärung, Erläuterung, Erweiterung beizugeben. [1]) Bei den Schriftstellern des siebenzehnten Jahrhunderts wird von den Vorgängern meist nur in wegwerfendem Tone gesprochen.

Ein Schüler Montaignes, PIERRE CHARRON, definiert in seinem Hauptwerk „de la sagesse“ die Leidenschaft „als eine heftige Bewegung der Seele in ihrem sinnlichen Lebensbereiche, welche zum Zweck hat, entweder ein Gut anzustreben oder ein Uebel abzuwehren.“ Als hauptsächlichste Leidenschaften zählt er auf: die Liebe, das Vergnügen, den Hass, die Traurigkeit, das Mitleiden, die Furcht. Wegen der grossen Wichtigkeit der Leidenschaften für die Ethik behandelt sie Charron sehr ausführlich. [2])

THOMAS CAMPANELLA'S Lehre von den Affekten misst den Ausdrucksbewegungen derselben

---

[1]) cf. Stöckl l. c. Vorrede zu Band I. u. I pag. 8 u. Schütz, Harald, Die Entwicklung der Industrie im Mittelalter. Programm des Jahres-Berichts der Kgl. Realschule Traunstein. 1878 pag. 4.

[2]) Stöckl l. c. pag. 379.

eine grosse Bedeutung zu. Nach ihm

> „zieht sich die empfindende Seele im Zustande der Traurigkeit in das Herz zurück, während sie im Zustande der Freude nach aussen in die Augen sich ergiesst. [1])

Von grossem Einfluss auf Hobbes und Descartes ist BACO VON VERULAM'S Lehre von den Leidenschaften, auf die wir auch später noch zurückkommen werden.

In seinem Hauptwerk de augmentis scientiarum tadelt Baco den Aristoteles,

> „dass er die Affekte nicht in der Ethik sondern in der Rhetorik behandelt und dass er nicht ihre natürliche Geschichte sondern ihre künstliche Erregung ins Auge gefasst habe.“ [2])

Ferner sagt er ebenda:

> „Die Dichter und Geschichtsschreiber geben uns die Abbilder der Charaktere; die Ethik soll nicht diese Bilder selbst, wohl aber deren Umrisse aufnehmen, die einfachen Züge, welche die menschlichen Charaktere bestimmen.“

Er verlangt eine der Physik ähnliche Ethik der menschlichen Gemütsverfassung. [3])

---

1) Stöckl ib. pag. 349.

2) cf. Kuno Fischer, Francis Baco und seine Nachfolger. 2. Aufl. Leipzig. Brockhaus 1875. pag. 290.

3) cf. Kuno Fischer ib.

Die von Baco geforderte Naturgeschichte der Affekte hat nach Kuno Fischer niemand besser gelöst als Spinoza, während derselbe in Shakespeare den Dichter der Leidenschaften sieht. [1])

Interessant ist für uns noch besonders, dass Baco einen Affekt durch den andern bemeistern und schliesslich alle durch Hoffnung und Furcht beherrschen will. Auf die so gewonnene Einsicht in die Affekte soll sich dann die Regierungskunst und Politik gründen. [2])

Untersuchen wir einen Augenblick die Berechtigung der Baconischen Forderung, so ist zunächst das von Aristoteles Gesagte falsch, indem Aristoteles erstens die Affekte nicht nur in der Rhetorik, sondern, wie wir oben sahen auch in der Ethik behandelt, gerade wie Baco fordert, ferner geht Aristoteles in der Rhetorik auch auf die natürliche Geschichte der Affekte, nicht blos auf ihre Erregung ein, wie wir gleichfalls oben sahen.

Es ist sonderbar, dass Kuno Fischer auf diesen Widerspruch Bacos nicht weiter aufmerksam macht.

Ueber die Geschichte der Lehre von den Affekten bis auf Baco äussert er sich a. a. O. wie folgt:

> „Aristoteles hat in seiner Rhetorik viel Scharfsinniges über die Art und Erregung

---

1) cf. Kuno Fischer ib.
2) ebda.

der Affekte gesagt, die Stoiker haben sich in mancherlei Definitionen versucht, man hat auch einzelne Abhandlungen über einzelne Affekte geschrieben, aber sie sind weder in ihrem natürlichen Zusammenhange noch am richtigen Ort, nämlich in der Ethik behandelt worden." [1])

Ein Blick auf unsere kurze historische Zusammenstellung genügt, um erkennen zu lassen, dass eine derartige Darstellung den Wert des vor Baco in der Lehre von den Affekten Geleisteten doch ganz erheblich unterschätzt.

Von HELMONTS Lehre sei hier hervorgehoben, dass auch bei ihm die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott sich in einer Dreiteilung: Verstand, Wille, Liebe geltend macht. Der sinnlichen Seele weist er einen besonderen Sitz, den Magen an. [2])

Sowohl mit Hobbes, wie mit Descartes in direkten Verkehr trat PIERRE GASSENDI: Er erblickt in den leidenschaftlichen Bewegungen der Seele ein schweres Hindernis der Glückseligkeit und nennt daher die Tugenden Arzneien der erkrankten Seele. [3]) Da sich Gassendi in seiner Ethik bekanntlich eng an Epikur anschliesst, unter dessen Namen er seine ganze Philosophie gehen lässt, so verweise ich

[1]) cf. Kuno Fischer ib. pag. 389.
[2]) cf. Stöckl l. c. pag. 467.
[3]) ib. pag. 326.

hier auf das oben über den Zusammenhang zwischen Epikur und den Stoikern Gesagte.

Im Jahre 1625 erschien zu Venedig die Σημειωτικη moralis seu de conjectandis cujusque moribus et latitantibus affectibus animi des SCIPIO CLARAMONTIUS.

Dies Werk wurde mit einer begeisterten Vorrede Hermann Conrings zu Helmstaedt im Jahre 1665 neu herausgegeben. In der Vorrede klagt Conring, dass das treffliche Werk unbeachtet geblieben sei.

Der Gegenstand des Werkes ist etwa der gleiche, wie in dem geschätzten modernen Werke „Mimik und Physiognomik" von Theodor Piderit.[1])

Claramontius sucht auf zahlreiche von ihm namhaft gemachte Autoren — besonders Aristoteles, Galen und die Araber gestützt — Regeln zur Beurteilung des Charakters und der Affekte aus äusseren Kennzeichen abzuleiten. Er giebt (nach einer kurzen Einleitung über den Bau des Körpers, die Temperamente und den Einfluss des Klimas auf den Charakter der Nationen) Charakteristiken der Lebensalter und verschiedener Stände, geht ausführlich auf den Einfluss der Beschaffenheit des Herzens, Gehirns und der Leber, auf die Art der Lebensgeister

---

1) Mimik und Physiognomik von Dr. Theodor Piderit. 2. neubearb. Aufl. Mit 95 lithogr. Abb. Detmold 1886. Der Vergleich dieses trefflichen Werkes mit Claramontius soll natürlich nur heissen, dass beide für ihre Zeit gleiches erstrebten. Ob es wirklich möglich ist, ein Bestimmungsbuch für Charaktere herzustellen, aus dem man nach äusseren Anzeichen den Charakter ebenso bestimmen kann, wie etwa die Familie einer Pflanze, bleibe dahingestellt. Jedenfalls hat Piderit eine Fülle treffender Bemerkungen.



und infolge dessen des Charakters ein, bespricht die physiognomische Bedeutung der Kopfform, der Stirn, der Augenbrauen, Ohren, Augen, der Nase, des Mundes, des gesamten Gesichtsausdrucks, der Gestalt, der Stimme etc. und giebt in den zwei letzten seiner zehn Bücher Lehren, wie man geheim gehaltene Affekte entdecken kann. Dabei bespricht er eingehend im zehnten Buch die Ausdrucksbewegungen folgender Affekte: Lust, Schmerz, Begierde und Liebe, Abscheu und Hass, Zorn, Furcht und Hoffnung iuxta ordinem librorum de Affektibus.



Kapitel II.

HOBBES.

While we live, we have desires.
HOBBES, Humane Nature VII. 6.

HOBBES, the father of LOCKE'S and other philosophy.
Lord BYRON, The Island, Note.

Die Bedeutung des grossen englischen Philosophen Thomas Hobbes, dessen Lehren wir uns nun zuwenden, trat eine Zeit lang in den Werken über Geschichte der Philosophie wenig hervor.

So wird Hobbes in Schweglers „Geschichte der Philosophie im Umriss, 6. Auflage, Stuttgart 1868, mit den Worten abgethan: Er (Locke) hat zum Vorläufer seinen Landsmann Thomas Hobbes (1588 bis 1679), den wir jedoch, da er nur für die Geschichte des Naturrechts Bedeutung hat, hier nur nennen können. [1]

Dagegen hat vor allem Baumann sowohl in seiner „Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt

[1] In der neuen Ausgabe von Schweglers Geschichte der Philosophie im Umriss besorgt von J. Stern, Reclam, Leipzig, findet sich Hobbes ausführlicher behandelt.



und Beweisen", wie in seinem Werke „Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie" die philosophischen Lehren von Hobbes eingehend behandelt. [1]

Mit grosser Bewunderung genannt wird ferner Hobbes unter anderen von Leibniz, Diderot, Gundling, Platner, Comte. [2]

An intensiver Wirkung seiner Lehren hat es nie gefehlt, weder bei seinen Zeitgenossen, noch bei den späteren Philosophen.

So weist Tönnies in seiner Monographie über Hobbes [3] auf den Einfluss hin, den Hobbes auf Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley ausübte. Auch finden sich Anklänge an Hume und Schopenhauer bei ihm. [4]

Die Willenslehre des Hobbes, wie sie in unserer folgenden Darstellung gegeben wird, scheint

---

[1] cf. Baumann, Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen. Gotha, Perthes 1890. pag. 235 ff, und Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie, Bd. I. Berlin, Reimer 1868. pag. 237—357.

[2] cf. die übrigen bei Tönnies l. c. pag. 222 ff. und Platner, Philosophische Aphorismen. Leipzig 1776, 1782. 2 Bde. bes., Bd. 2 pag. 118 ff.

[3] cf. diese Arbeit Anmerkung 4 zur Einleitung und Tönnies l. c. pag. 223.

[4] Was die Ähnlichkeit mit Schopenhauer anlangt, so citiert dieser selbst mehrfach Hobbes, ferner finde ich die kurze Notiz einer Ähnlichkeit Hobbes mit Schopenhauer in dem Collegheft über „Geschichte der mittleren und neueren Philosophie", gelesen von Geheimrat Eucken. W. S. 92/93.

Der pessimistischen Auffassungsweise Hobbes werden wir öfter begegnen. Auch finde ich, dass ihm in gewissem Sinne, allerdings nur von innen betrachtet, die „Welt" aus Vorstellung und Wille besteht. Ein grosser Unterschied gegen Schopenhauer besteht allerdings darin, dass nach Hobbes der Wille vom Vorstellen abhängt.

mir in einigen Grundzügen mit der Auffassung übereinzustimmen, welche Baumann in seinem „Handbuch der Moral" vertritt, wenn er sagt: „Nicht der Wille liegt dem Vorstellen zu Grunde und erzeugt es als seinen nachgeborenen, ihm unter Umständen feindlichen Sohn, sondern der Wille selbst ist das Nachgeborene, aus Vorstellung und Wertschätzung zusammen erst entstehende, das Ursprüngliche sind unwillkürliches Geschehen und unwillkürliche Bethätigung."[1]

Dagegen berührt sich die grosse Bedeutung, die Hobbes den Affekten und somit auch dem Willen zuweist, mit den einschlägigen Lehren Wundts. Wenn daher Wundt bei der Anerkennung der durchdringenden Verstandesschärfe Hobbes' sagt:[2] „Das Gefühlsleben existiert für ihn nicht" und ein andermal „so kommt (bei Cumberland) der Affekt gegenüber Hobbes zu stärkerer Geltung", so sind diese Äusserungen wohl auf ein Missverständnis zurückzuführen.

Die Affekte finden gerade bei Hobbes eine eingehende Behandlung. Seine Staatsphilosophie baut sich zum Teil darauf auf. Die Affekte sind ihm der Beginn willkürlicher Bewegungen, er führt die Erfindung der Sprache auf einen Affekt zurück.

---

1) Baumann l. c. pag. 16.

2) cf. Wundt, Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Stuttgart, Eucke 1886. pag. 270 und pag. 274.

Im Folgenden soll die Affektenlehre des Hobbes nach ihren Hauptzügen kurz geschildert werden im Anschluss an eine Skizze der Grundzüge der Hobbes'schen Philosophie, wie ich sie mir aus seinem oft bewunderten, auch von Tönnies mitbenutzten Werke »Humane Nature« zusammenstelle.

Doch sei ausdrücklich auf das Kapitel über Anthropologie und auf den ganzen zweiten Teil „Lehre des Hobbes“ in Tönnies Buch verwiesen, dessen Darstellung wir allerdings in einem nicht unwichtigen Punkte zu berichtigen haben werden.

Vor mir liegt die zweite Ausgabe von »Humane Nature« oder, wie der Titel vollständig lautet: Humane Nature: or, the fundamental elements of Policy. Being a discovery of the faculties, acts and passions of the soul of man, from their original causes; according to such philosophical principles as are not commonly known or asserted. The second Edition. Augmented and much corrected by the Authors own Hand. By Tho. Hobbs of Malmsbury. London, Printed by T. Newcomb for John Holden at the Anchor in the New-Exchange, 1651.

Der Ausgangspunkt der Hobbes'schen Philosophie ist bekanntlich die Staatsphilosophie.

Um diese Lehre auf die Regeln und Einwurfsfreiheit der Vernunft zurückzuführen, giebt es nach der Widmungsepistel des Buches (v. Jahre 1640) nur einen Weg, Prinzipien aufzustellen, an denen die Leidenschaft nicht rütteln kann, denn während sich die Schriftsteller über Gerechtigkeit und Politik fort-

während in den Haaren liegen, ist die Mathematik frei von Disput und zwar aus dem Grunde, weil hier die Wahrheit und das persönliche Interesse der Menschen sich nicht gegenüberstehen. Gilt doch der Satz: as oft as Reason is against a man, so oft will a man be against Reason.

In dem F. B.[1]) unterzeichneten Vorwort an den Leser wird schon des ganzen Hobbes'schen Systems gedacht, wie es sich in die drei Werke: De corpore, de homine, de cive gliedert.[2])

Während de homine und de cive schon erschienen sind, steht de corpore noch aus. Diese Schrift erschien in der That erst 1655.

Aus den Vorreden des Hobbes zu seiner Uebersetzung des Thukydides scheint Tönnies hervorzugehen, dass er sich schon damals (1629) mit der Ergründung der menschlichen Natur beschäftigt habe.[3])

Daher will es diesem Forscher auch nicht wahrscheinlich vorkommen, dass — wie berichtet wird — Galilei, den Hobbes persönlich aufsuchte, ihm zuerst die Idee gegeben habe, die Sittenlehre mathematisch zu behandeln. Vielmehr vermutet er, dass

---

[1]) Francis Bowman cf. Tönnies, The Elements of Law natural and politic by Thomas Hobbes of Malmesbury ed. with a preface and critical notes, to which are subjoined selected extracts from unprinted Mrs. of Thomas Hobbes, London, Simpkin, Marshall and Co. 1889. pag. VII.

[2]) Tönnies bezweifelt in der Vorrede zur eben erwähnten Ausgabe der Elements of Law die ursprüngliche Einheit der 3 Werke cf. l. c. pag. VI. In Widerspruch hiermit scheint zu stehen, was derselbe Gelehrte pag. 20 seiner mehrfach citierten Monographie über Hobbes sagt.

[3]) Tönnies l. c. pag. 13.



Hobbes nur Galilei von diesen seinen Plänen erzählt habe und von dem berühmten Physiker darin bestärkt worden sei.[1])

Es sei mir gestattet, die Hauptlehren der in der »Humane Nature« aufgestellten Psychologie in die umstehende Tabelle zusammenzufassen. Diese Tabelle, die leicht noch mehr hätte ausgefüllt werden können, wenn ich nicht befürchtet hätte, sie dadurch zu unübersichtlich zu machen, giebt eine Idee davon, wie Kenntnisse, Leidenschaften und Willensäusserungen nach Hobbes Vorstellung entstehen.

Stellen wir uns zum Beispiel die Frage, wie wird nach Hobbes etwa der Anblick eines schrecklichen Tieres auf einen Menschen einwirken. (Hierzu die Skizze S. 41.) Ich wähle dieses Beispiel, weil Descartes daran erläutert, wie nach seiner Theorie die Leidenschaften entstehen.“ [2])

Als ein äusserer Gegenstand wirkt das Tier auf die Sinne dadurch, dass es Bewegungen aussendet, die die Sinne afficieren.[3]) Die Sinneserregung pflanzt sich ins Gehirn fort.[4]) Hier entsteht dann durch die erkennende Kraft des Geistes eine Vorstellung.[5]) Infolge des Nachvibrierens der Be-

---

1) Tönnies l. c. pag. 17.

2) Descartes, Les passions de l'âme. I. Art. 35. 36.

3) Chap. II. 10 der Humane Nature, the things that really are in the world without us, are those motions.

4) ib. Chap. II. 4.

5) ib. Chap. II. 4.

wegung verblasst die Vorstellung nur allmählich. [1]) Das Verblassen der Vorstellungen wird von der erkennenden Kraft des Geistes wahrgenommen. Diese Fähigkeit ist sozusagen ein sechster Sinn [2]) „die Erinnerung." Viele solcher Erinnerungen geben Erfahrung und Klugheit. [3])

Aus der Erinnerung ergiebt sich aber auch die Erwartung, dass die Ereignisse in ähnlicher Folge auftreten wie früher: So entwickelt sich eine Art Kausalität. [4]) Ausserdem werden ähnliche Vorstellungen erweckt. [5])

In unserem Fall wird man vielleicht daran erinnert, dass durch ähnliche Tiere schon viel Schaden angerichtet worden ist.

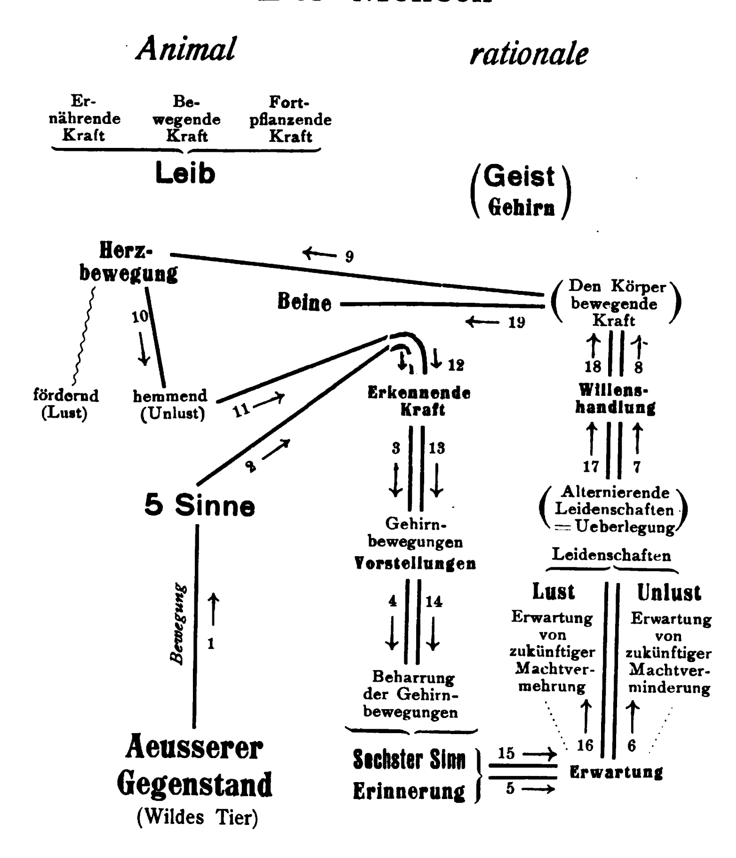
Wir erwarten somit, dass der etwaige Angriff des Tieres der Entwicklung unserer Fähigkeiten, d. h. unserer Macht [6]) hinderlich sein wird. Die Erkenntnis einer zu erwartenden Machtverringerung ist nun seelische Unlust. [7]) Dieser Unlust widerstreitet etwa die Lust, dem Tiere unsere Macht zu zeigen. Das abwechselnde Vorhalten solcher Lust- oder Unlustgedanken, d. h. das abwechselnde Empfinden verschiedener Leidenschaften, [8]) ist die

---

1) **Hobbes ib. Chap. III. 1.**
2) **ib. Chap. III. 6.**
3) **ib. Chap. IV. 6, 10.**
4) **ib. Chap. IV. 7 ff.**
5) **ib. Chap. IV passim.**
6) **ib. Chap. VIII. 4.**
7) **ib. Chap. VIII. 1—4.**
8) **ib. Chap. XII. 1.**

(Fortsetzung S. 42.)

Skizze für Beispiel auf Seite 39.



Erläuterung der Bewegungen.

Aeusserer Gegenstand (Wildes Tier) — 5 Sinne — Erkennende Kraft — Vorstellungen (Gehirnbewegungen) — {Sechster Sinn / Erinnerung} Beharrung der Gehirnbewegungen — Erwartung — Alternierende Leidenschaften — Willenshandlung — Den Körper bewegende Kraft — Herzbewegung hemmend — Erkennende Kraft u. s. w. . . . . bis Willenshandlung — Den Körper bewegende Kraft — Fluchtbewegung der Beine.

Ueberlegung, diese führt zur Willenshandlung, in Folge deren der Geist den Körper bewegt [1] und zwar zunächst das Herz bewegt oder dessen Bewegung hemmt. Im einen Falle empfinden wir sinnliche Lust, im zweiten Unlust. [2]

In unserem Falle entstehe sinnliche Unlust, diese wirkt wieder auf die Vorstellungen ein,[3] durchläuft den vorhin beschriebenen Weg, es entsteht der Entschluss, sich der Unlustursache zu entziehen, und der Geist bewegt etwa jetzt den Körper zum Fliehen.

Dieses Beispiel vorausgeschickt, fassen wir jetzt den Grundriss der Psychologie, wie ihn Hobbes in der Humane Nature entwickelt, in seinen Hauptzügen zusammen. [4]

Hobbes unterscheidet beim Menschen, dem animal rationale, zwei Hauptbestandteile, body, Leib, und mind, Geist. Die Uebersetzung von mind mit Geist ist zweideutig, doch weiss ich keine bessere. Geister losgelöst vom Körper kennt Hobbes bekanntlich nicht. Die Natur des Menschen ist ihm die Summe seiner geistigen und körperlichen Fähigkeiten. *(Chap. I. 4. 5.)*

Die Fähigkeiten des Körpers werden nur aufgezählt, es sind: power nutritive, power generative und

---

[1]) Hobbes ib. Chap. XII. 2. Chap. VII. 9

[2]) ib. Chap. VII. 1, 2.

[3]) ib. Chap. VII. 1, 2.

[4]) Die bezüglichen Stellen aus Humane Nature sind in dem folgenden fortlaufenden Auszug (vgl. Kap. III Anfang) im Text angegeben.

power motive, die ernährende Kraft, bewegende Kraft, Fortpflanzungskraft. Von Fähigkeiten des Geistes sind zwei zu unterscheiden, die erkennende Kraft (power cognitive) und bewegende Kraft (power motive). Auch der Ausdruck Kraft für power verdeckt einen Zusammenhang, der für Hobbes nicht unwichtig ist. *(Chap. I. 6. 7.)*

Wie wir schon sahen, spielt der Begriff der Macht (power) bei seiner Psychologie eine grosse Rolle. Im Deutschen kann man aber schlecht von einer erkennenden „Macht" reden. Vielleicht wäre „Vermögen" entsprechender. *(Chap. II. 4.)*

Die Gegenstände ausser uns wirken auf den Körper nur dadurch ein, dass Bewegung von ihnen ausgeht, die die Sinnesorgane afficiert. Farbe, Schall u. s. w. gehören also uns an, nicht dem Ding an sich (the thing itself).

Von den Sinnesorganen geht nämlich die Bewegung weiter zum Gehirn, als specifische Sinneserscheinung kommt sie erst zum Bewusstsein, wenn sie vom Gehirn nach dem Sinnesorgan zurückgeworfen wurde. *(Chap. II. 8.)*

So entstehen im Gehirn Bilder oder Vorstellungen. Diese bleiben, auch wenn der Gegenstand entfernt ist, solange die Bewegung in uns nachzittert. *(Chap. III. 1.)*

Durch das Schwächerwerden der Bewegung erkennt nun die vorstellende Kraft des Geistes vermittelst des sechsten Sinnes, der Erinnerung, dass

die Vorstellung, der nun so und so viele Merkmale fehlen, mit der ursprünglichen klaren und deutlichen nicht identisch ist. *(Chap. III. 6).*

Erinnerung ist nach Hobbes in der That dies Vermissen erwarteter Merkmale an einer Vorstellung. (*Chap. III. 7.*)

Auf die Anwendung, die Hobbes davon auf Träume macht, sei nur hingewiesen und seine Behauptung erwähnt, dass unter Umständen Traum vom wachen Zustand nicht zu unterscheiden sei. *(Chap. III. 10.)*

Hobbes geht hierauf ausführlich auf die verschiedenen Arten, Vorstellungen miteinander zu verbinden, ein. Sehr an Hume erinnern die Ausführungen über das Entstehen der Begriffe Grund und Folge.,

Aus den Erinnerungen an die Vergangenheit macht sich der Mensch das Bild der Zukunft. Hat er zum Beispiel oft gesehen, dass Vergehen bestraft werden, so denkt er beim Anblick eines Vergehens, dass ihm die Strafe folgen wird. (*Chap. IV. 7.*)

Auch umgekehrt schliesst er auf die Vergangenheit aus der Gegenwart. Hat er z. B. oft gesehen, dass ein Feuer Asche hinterlässt, so denkt er beim Anblick von Asche an das Feuer, aus dem sie entstanden ist.

Alle solche Erfahrung kann aber nur zur Wahrscheinlichkeit, nie zur Sicherheit führen. (*Chap. IV. 10*).

Wir können auch nicht nach Belieben irgend eine Vorstellung in uns wachrufen. Aber der Mensch hat vor den Tieren voraus, dass er sein Gedächtnis durch Merkzeichen unterstützen kann. (*Chap. V. 1.*)

Ein solches Merkzeichen ist ein sinnlicher Gegenstand, den ein Mensch willkürlich für sich irgendwo errichtet hat, um sich dabei an etwas Vergangenes zu erinnern, wenn er das Zeichen wieder bemerkt.

Zu diesen Zeichen gehören auch die Aeusserungen der menschlichen Stimme, die wir Namen nennen.

Es sind dies Erschütterungen, die von den Ohren wahrgenommen werden können und uns dann an den bezeichneten Gegenstand erinnern. (*Chap. V. 2.*)

Man kann nun die Gegenstände selbst und die Vorstellungen bezeichnen und zweitens das Fehlen erwarteter Eigenschaften mit einem Wort belegen. So entstehen positive und privative Worte. (*Chap. V. 3.*)

Erst durch die Sprache ist Wissenschaft möglich. (*Chap. V. 4.*)

Allgemein sind nur die Worte, nicht aber die Gegenstände, die ihnen entsprechen. (*Chap. V. 6.*)

So nützlich nun, wie ausgeführt, in einer Beziehung die Erfindung der Sprache ist, so hat sie doch andererseits viel Anlass zu Irrtum gegeben. Dem allgemeinen Naturgesetz folgend, dass eine Bewegung um so leichter statt hat, je öfter sie schon erfolgt ist, zieht nämlich ein Wort ein anderes, früher oft mit ihm verbundenes, nach sich. (*Chap. V. 13, 14.*)

Die Affekte, die die Ursache der willkürlichen Bewegungen überhaupt sind, sind auch die der Sprache als der Bewegung der Zunge. Die Sprache, die erfunden ist, um den Mitmenschen mitzuteilen,

welche Meinungen, Vorstellungen und Leidenschaften uns bewegen, ist geradezu ein Ersatz der Vernunft geworden. Aus der Ratio wird Oratio. Der Verstand giebt bloss das erste Wort, der Rest folgt gewohnheitsmässig.

Um daher den vielen durch Missverständnisse und Leidenschaften hervorgerufenen Unklarheiten zu entgehen, ist es absolut nötig, statt der Bücher anderer zunächst sich selbst zu lesen. *(Chap. V. 14.)*

Sehr eigentümlich ist die Art, wie Hobbes das Gewissen auffasst. Er geht von der Redensart aus: auf mein Gewissen, die Sache verhält sich so und so. Er definiert deshalb Gewissen als die Meinung von der Evidenz einer Sache. *(Chap. VI. 8.)*

Ehe Hobbes zur Darstellung seiner Lehre von den Leidenschaften übergeht, macht er nochmals darauf aufmerksam, dass die „bewegende Kraft des Geistes“ etwas anderes ist, als die „bewegende Kraft des Körpers.“ Die letztere ist die Fähigkeit, auf fremde Körper einzuwirken. Die erstere aber ist die Fähigkeit des Geistes, dem eigenen Körper Bewegungsimpulse zu erteilen. Die Wirkung derselben sind die Affekte und Leidenschaften. *(Chap. VI. 9.)*

Die Gehirnbewegungen, welche unsere Vorstellungen sind, pflanzen sich zum Herzen fort und können dort die Lebensthätigkeit entweder hindern oder unterstützen. Im letzteren Fall haben wir Vergnügen, im ersteren Falle Schmerz. *(Chap. VII. 1.)*

Diese Bewegung, in der Freude und Schmerz besteht, ist gleichzeitig eine Aufforderung, sich dem betreffenden Gegenstand zu nähern oder ihn zu fliehen, und giebt insofern den Anstoss zu Bewegungserscheinungen, die im einen Fall Lust, im andern Fall Abneigung heissen, falls es sich um die Gegenwart handelt.

Handelt es sich um die Zukunft, so heisst die Abneigung Furcht. (*Chap. VII. 2.*)

Was Lust erregt, also gefällt, heisst nun gut, was nicht gefällt, böse. Gut und böse sind somit relative Begriffe. Ein höchstes Gut giebt es nicht. (*Chap. VII. 3.*)

»Lust« oder »Unlust« werden von allen auf uns einwirkenden Gegenständen erregt, also auch durch die Vorstellungen, wenn das sinnliche Objekt verschwunden ist. Nur ist hier die Vorstellung, also auch die Lust und Unlustempfindung abgeblasst.

Lust (appetite) ist der Beginn der Bewegungen zu dem uns gefallenden Objekte hin, das Erreichen desselben ist das Ende der Bewegung, welche wir auch ihren Zweck oder ihr Ziel nennen. Erreichen wir dasselbe, so heisst die dabei empfundene Lust Genuss.

Ein letztes Ziel giebt es nicht, so lange wir leben, haben wir Wünsche. (*Chap. VII. 4, 5, 6.*)

Die Lust besteht nicht im Genuss, der ihr Ende ist. Glück oder fortwährende Freude besteht nicht im erlangten Erfolg, sondern im Erfolghaben. Die meisten Dinge in der Welt sind sowohl gut als böse.

Ueberwiegt das Gute, so werden sie ein Gut genannt, im entgegengesetzten Fall ein Uebel. *(Chap. VII. 7, 8.)*

Man muss aber zwei Arten Freude unterscheiden. Die eine afficiert das körperliche Sinnesorgan, sie nennt Hobbes die sinnliche Freude, der grösste Teil derselben ist die sexuelle, durch die zur Erhaltung der Species aufgefordert wird, die nächste ist die Stillung von Hunger und Durst, wodurch sich das Individuum erhält.

Dieser körperlichen Freude und ihrem Gegenteil, dem körperlichen Schmerz gegenüber tritt die geistige Freude und der Kummer. *(Chap. VII. 9.)*

Hobbes schildert nun, von welcher Vorstellung aus jedesmal die Herzerschütterung zustande kommt bei den verschiedenen Leidenschaften.

Er beschränkt sich auf die gewöhnlich genannten. Denn in Wirklichkeit sind die Leidenschaften zahllos, da es ja unzählig viele Dinge giebt, die gefallen oder missfallen. *(Chap. VIII. 1.)*

Zunächst müssen drei Arten Vorstellungen unterschieden werden: Momentaner Sinneseindruck, Erinnerung, Erwartung.

Bei den Sinneseindrücken sind die einzelnen Sinne verschieden zu behandeln. Wenn der Tastsinn afficiert wird, wie bei allen natürlichen Entleerungen, haben wir ein rein sinnliches Vergnügen. Bei dem Geruchssinn mischt sich schon zum Teil Beurteilung mit hinein. Beim Genuss durch das

Hören ist der Sitz nicht im Ohr, sondern hier erfreuen einfache Töne durch ihre Gleichmässigkeit. Kratzen dagegen erregt ein Gefühl des Schauders, das bei den Zähnen beginnt. Harmonie oder viele Töne, die angenehm zusammen klingen, gefällt aus demselben Grunde, wie der Einklang, wenn verschiedene gleiche Saiten gleich angestrichen werden. Töne, die sich durch ihre Höhe unterscheiden, erfreuen nach Galilei durch abwechselnde Uebereinstimmung und Discrepanz, indem etwa die höhere Note zweimal schwingt, während die andere eine Schwingung macht, so dass sie jedes zweite Mal zusammentreffen.

Ebenso verweist Hobbes auf Galileis Theorie, der Freude am Einklang und des Missvergnügens über Missklang. Ausserdem aber liegt in den Tönen noch ein besonderer Reiz, der durch die Reihenfolge derselben in einer Melodie bestimmt ist, worin derselbe liegt, weiss Hobbes nicht recht, glaubt aber, dass ihre Wirkung in der Heraufbeschwörung halbvergessener Leidenschaften liegt.

Ebenso bestehen die Freuden des Auges im Wohlgefallen an der Gleichmässigkeit einer Farbe. Denn die glänzendste Erscheinung, das weisse Licht, entsteht in einheitlicher Weise, während Farbe, wie Hobbes an einer früheren Stelle der Humane Nature bereits angiebt, verwirrtes Licht ist. [1]) Je mehr

[1]) Die Newton'sche Ansicht vom Wesen des Lichts ist bekanntlich entgegengesetzt. Verfasser will bei dieser Gelegenheit hervorheben, dass es ihm bei dem engen Rahmen der Arbeit nicht möglich war, die gegebene Darstellung auch zu commentieren, so dass das vorliegende Kapitel nur die Lehren des Hobbes darstellt. Einige Bemerkungen zu derselben finden sich in den folgenden Kapiteln.



nun eine Farbe Gleichmässigkeit aufzuweisen hat, desto glänzender ist sie. Die Harmonie der Farben wird mit der der Töne verglichen.

Eine besondere Art der Freude, die ganz anders ist, als die besprochenen, erweckt die Musik beim ausübenden Künstler. Es ist dies die Freude an der eigenen Geschicklichkeit. Solcher Art sind auch die folgenden Leidenschaften. Alle unsere Vorstellung von der Zukunft beruht, wie oben gezeigt, auf Erinnerung. Denken wir an die Zukunft, so denken wir an das Auftreten irgend einer „Macht," die irgend etwas thun wird. Eine solche Macht sind die oben aufgezählten Fähigkeiten des Körpers und des Geistes, nämlich Ernährende, Erzeugende, Bewegende Kraft des Körpers und das Wissen als geistige Macht. Durch diese können dann weiter folgende Mächte erworben werden: Reichtum, Einflussreiche Stellung, Freundschaft oder Gunst und Glück, welches letztere die Gunst Gottes ist. *(Chap. VIII. 3, 4.)*

Von all' diesen ist als wirkliche Macht nur der Ueberschuss über die entsprechenden Mächte der andern anzusehen. Wir kennen unsere eigene Macht aus unseren Handlungen. Die andern erkennen sie aus unseren dieser Macht entsprechenden Handlungen, Gesten und ganzem Benehmen. *(Chap. VIII. 5.)*

Die Anerkennung der Macht heisst Ehre. Diese Ehrerweisung kann innerlich oder äusserlich sein. Von den zahlreichen Beispielen für Zeichen von

Macht, welche den andern Ehrerbietung einflössen, seien hier nur hervorgehoben: Reichtum als Zeichen von Macht, wodurch er erworben wurde; Adel als Zeichen der Macht der Ahnen: Glück als Zeichen des Wohlwollens Gottes.

Das Gegenteil dieser Vorzüge erzeugt Unehre.

Im Vergnügen resp. in der Unlust, welche die Menschen über die Ehre resp. Unehre empfinden, die ihnen widerfährt, besteht die Natur der Leidenschaften. (*Chap. VIII. 8.*)

Dies wird gezeigt an den Leidenschaften: Stolz, falscher Stolz, Prahlerei, Demut, Niedergeschlagenheit, Scham, Mut, Aerger, Rachsucht, Hoffnung, Verzweiflung, Misstrauen, Vertrauen, Mitleid, Herzenshärtigkeit, Unwillen, Wetteifer, Neid, Lachen, Weinen, Lust, Liebe, Barmherzigkeit, Bewunderung und Neugierde, Leidenschaft, derer, die gerne andere in Gefahr sehen und Grossherzigkeit.

(*Chap. IX. 1—19.*)

Hervorgehoben seien die Definitionen des Lachens, der Bewunderung und Neugierde, und der Leidenschaft derer, die andere gern in Gefahr sehen.

Zunächst zeigt es sich, dass Hobbes ein Wort vermisst für die Leidenschaft, welche das Gesicht verzerrt, in einer Weise, die wir Lachen nennen und die stets Freude erregt. (*Chap. IX. 13.*)

Ohne das Wort „Komisch“ zu nennen, findet er dann das Wesen des Komischen im Unerwarteten und zwar entdeckt nach ihm der Lachende plötzlich eine Fähigkeit in sich. Daher wird z. B. über die Schwächen anderer gelacht, indem man sich dadurch erst seiner eigenen Geschicklichkeit recht bewusst wird. Also ist für Hobbes die „Leidenschaft des Lachens“ ein plötzlicher Stolz der durch plötzliche Vorstellung einer besonderen Stärke unsrer selbst verglichen mit der Schwäche andrer oder der früher gehabten eigenen Schwäche hervorgerufen wird.

Kommen wir nun zur Besprechung der Verwunderung und Neugierde. (*Chap. IX. 18.*)

Das Wachstum unsrer Erfahrung bedeutet auch eine Vermehrung unsres Wissens. Deshalb kann man bei irgend einem neuen Ereignis die Hoffnung haben, sein Wissen zu vergrössern. In dieser Hoffnung besteht die Verwunderung und als Begehren aufgefasst, heisst sie Neugierde, d. h. Begierde nach Wissen.

Durch diese Leidenschaft ist der Mensch den Tieren überlegen. Sie hat den Anlass sowohl zur Erfindung der Sprache, als zur Erkenntnis von Grund und Folge gegeben. Somit danken wir ihr auch alle Philosophie. Die Astronomie entstand nämlich durch Verwunderung über die Bewegung des Himmels, die Naturphilosophie durch Verwunderung über die sonderbaren Wirkungen der Elemente und andrer Körper.

Nach der Neugierde, die jemand den Erscheinungen zuweist, bemisst sich sein Interesse an ihrer Erforschung.

Wer nur auf der Jagd nach dem Gelde ist, dem ist es von geringem Interesse, ob der Tag dadurch entsteht, dass sich die Sonne bewegt, oder ob er durch die Bewegung der Erde veranlasst wird.

Das Entzücken, das man über Neuigkeiten empfindet, wird zum Schluss verglichen mit der Hoffnung aller Spieler, während die Karten gemischt werden.

Als Beispiel der vielen Leidenschaften, für die es keine Bezeichnung giebt, nennt Hobbes die Freude der Menschen, vom Ufer aus Gefahren zu betrachten. (*Chap. IX. 20.*)

Jedenfalls ist es eine mit Kummer gemischte Freude, weil ausser dem Gefühl unsrer Sicherheit das Mitleid wachgerufen wird. Trotzdem überwiegt das Entzücken so, dass die Menschen sich meist begnügen, die Zuschauer beim Unglück ihrer Freunde abzugeben. Diese Bemerkung ist gewiss ebenso richtig als pessimistisch.

Zum Schlusse wird das Leben mit einem Wettrennen verglichen. Ich setze die Uebersetzung dieses Bildes, wie sie Tönnies giebt,[1] her. (*Chap. IX. 21.*)

Darin ist Ansetzen, Begierde, Schlaffwerden, Sinneslust; die hinter einem betrachten, Stolz;

[1]) cf. Tönnies l. c. pag. 181 f.

die vor einem betrachten, Demut; Tempoverlieren durch Rückwärtssehen, Eitelkeit; sich angehalten fühlen, Hass; umkehren, Reue; gut im Zuge sein, Hoffnung; müde sein, Verzweiflung; dem Nächsten zuvorzukommen versuchen, Eifer; jemand verdrängen oder niederwerfen, Neid; sich entschliessen ein vorhergesehenes Hindernis zu nehmen, Mut; ein plötzlich auftauchendes Hindernis nehmen, Zorn; mit Leichtigkeit ein Hindernis nehmen, Erhabenheit; durch kleine Hemmungen Tempi verlieren, Kleinmut; plötzlich stürzen, ist Neigung zum Weinen; einen andern stürzen zu sehen, ist Neigung zum Lachen; einen übertroffen sehen, dem man es nicht wünscht, Mitleid; einen gewinnen sehen, dem man es nicht gönnte, Entrüstung; sich nahe an einem halten, Liebe; den vorwärts bringen, der sich so an einem hält, ist Barmherzigkeit; sich selber schaden durch Eile, Scham; fortwährend übertroffen werden, Elend; fortwährend den, der zunächst vor einem ist, übertreffen, Glück und die Bahn verlassen ist sterben.



Kapitel III.

Kritik der Lehre des HOBBES.

Modes of Self-love the Passions we may call:
'Tis real good, or seeming moves them all.
POPE, Essay on Man, Ep. 2, 93f.

Unsere Auffassung von Hobbes' Affektenlehre haben wir zu Anfang des vorigen Kapitels an einem selbstgewählten Beispiel erläutert und gehen nun zur näheren Besprechung über.

Zunächst darf man nicht vergessen, dass Hobbes die menschliche Natur malen will, wie sie im Durchschnitt ist, und nicht etwa ein eigenes Ideal aufstellt.

Bezeichnend für seinen Standpunkt ist die Aeusserung: Unjust is the name of the far greater part of men. Der Zweck des ganzen Traktats ist ja für Hobbes, zu zeigen, wie aus ihrer Natur heraus diese überwiegend ungerecht denkenden Menschen zu einem gedeihlichen Wirken vereinigt werden können. Spricht doch auch KANT [1]) von der angeborenen Bösartigkeit der menschlichen Natur und weist bei seiner Einteilung der Leidenschaften der Ehrsucht und

[1]) cf. Kant, Anthropologie. § 79 und § 85.

Herrschsucht einen hervorragenden Platz an, so wenig er im übrigen mit Hobbes übereinstimmt.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist der, dass Hobbes den Begriff der Machterweiterung sehr weit fasst.

Macht bedeutet nach ihm die Summe aller körperlichen und geistigen Fähigkeiten, sowie die durch dieselben erworbenen Hilfsmittel zu weiterer Macht, wie Reichtum u. s. w.

Die Aesthetik kommt bei ihm nicht zu kurz, er giebt, wie wir sahen, Theorien, die in ganz modern naturwissenschaftlicher Weise die Wirkung des Schönen zu erklären suchen.

Sind in gewissem Sinne die Menschen des Hobbes alle Egoisten, so muss man sich erinnern, dass auch unter Egoismus alles Gute und Edle inbegriffen werden kann, denn schliesslich ist selbst die Selbstaufopferung eines Menschen für einen andern, also im wörtlichen Sinne das Gegenteil von Egoismus, doch, wenn man will, egoistisch zu interpretieren. Das Wort „egoistisch“ verliert eben dann seine tadelnde Bedeutung. [1])

Das Schlussbild, in dem das Leben als ein Wettkampf dargestellt wird, ist, wie Hobbes selbst bemerkt, nur teilweise richtig. [2])

---

[1]) cf. Platner, Philos. Aphorismen. 2. Teil. Leipzig 1782. pag. 118 f. Auch des Helvetius Lehre lässt sich so auffassen.

[2]) Hobbes, Humane Nature. Ch. IX. 21. *The comparison of the life of man to a Race, though it hold not in every part, yet it holdeth so well for this our pourpose, that we may thereby both see and remember almost all the Passions before mentioned.* Hiernach ist klar, dass es durchaus falsch wäre, einfach ein Glied dieses Gleichnisses losgelöst von den übrigen zu betrachten und etwa zu sagen: Hobbes definiert Hass mit „sich angehalten fühlen“.

Trotzdem ist diese meisterhafte, packende Schilderung von grosser Lebenswahrheit und erläutert das Wort Hiobs „unser Leben ist ein Kampf“.[1]

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen gehen wir zur genaueren Besprechung der dargestellten Lehren über.

Hobbes hat auch im Leviathan sich über die Affekte ausgesprochen. (*Leviathan, Cap. VI.*)

Aber wie schon Tönnies[2] bemerkt, ist die älteste Darstellung am vollkommensten. Wir wollen uns daher an die oben nach „Humane Nature“ dargestellte Lehre halten.

Die Schrift „Humane Nature“ hat von Diderot das Lob erhalten:

> „Es ist ein Meisterstück der Logik und Vernunft, ein Buch, das man sein Leben lang lesen und kommentieren kann, ein Werk kurz und tief, allen Autoren, die ich citiert habe, überlegen.“[3]

Allein gerade die Leichtigkeit und Ungezwungenheit der Darstellung, deren sich Hobbes in diesem Werk bedient, kann eine oder die andere wichtige Stelle übersehen oder wenigstens in ihrer Bedeutung für das Ganze unterschätzen lassen.

So scheint mir Tönnies' Urteil über die Dar-

---

[1] „Muss nicht der Mensch immer im Streit sein auf Erden?“ Hiob, 7.1.
[2] cf. Tönnies l. c. p. 180.
[3] ib. pag. 224, ich habe verschiedene Aeusserungen Diderots zusammengezogen.

stellung der Leidenschaften bei Hobbes nicht einwurfsfrei zu sein.

Tönnies geht davon aus, dass Hobbes zwei psychologische Begriffe an die Spitze seiner Deduktion stelle: Macht und Ehre.

Weiter heisst es wörtlich:[1])

„In der frühesten Fassung, die hier auch die vollkommenste ist, werden zuerst als die Bewegungen der Seele, von denen animalische Bewegung dem Körper mitgeteilt werde, Lust, Liebe, Begehren als anziehende den abstossenden, nämlich Schmerz, Abneigung, Furcht entgegengestellt. Diese sind die allgemeinen Affekte, die besonderen gehen aus besonderen Vorstellungen oder Gedanken hervor; diese beziehen sich auf Gegenwärtiges als Wahrnehmung, auf Vergangenes als Erinnerung, auf Zukünftiges als Erwartung; wer Freude erwartet, muss auch eine Macht in sich empfinden, sie zu erlangen; Macht schlechthin ist aber nur der Ueberschuss der Macht des einen über die andern; Anerkennung überlegener Macht ist Ehre."

Dann kommt als Citat

„In der Lust und Unlust, die man empfindet durch die Zeichen von Ehre und Unehre, die

---

[1]) cf. Tönnies l. c. pag. 180.

> einem zu teil werden, besteht das Wesen der besonderen Leidenschaften."

Diese werden aufgezählt und dann die oben von uns wiedergegebene Schilderung des Wettrennens gebracht.

Zunächst ein paar Kleinigkeiten: admiration wird mit Bewunderung wiedergegeben, mir scheint nach dem Zusammenhang Verwunderung angebrachter.

Ferner übersetzt Tönnies charity mit Caritas während der Begriff durch Barmherzigkeit wohl direkt wiedergegeben werden kann.[1]

Ausserdem fehlt aber in dieser Darstellung der Zusammenhang der Affekte mit dem Willen, wenngleich Tönnies im vorhergehenden Absatz den Willen behandelt hat und nun die Darstellung von den Leidenschaften mit den Worten beginnt:[2]

> „Hiermit (sc. mit Hobbes' Willenslehre) hängt denn seine Lehre von den Affekten oder Passionen aufs engste zusammen."

Wenn Tönnies von Lust und Schmerz sagt, sie seien die allgemeinen Affekte, die besonderen gehen aus besonderen Vorstellungen oder Gedanken hervor, so bekommt der Leser den Eindruck einer Incongruenz der Darstellung, indem den vorher mit Bewegungserscheinungen in Zusammenhang gebrachten Affekten der Lust und Unlust die übrigen als durch besondere Vorstellungen erregte beigesellt werden.

---

[1]) Auch setzte ich für „Kleinmütigkeit" Kleinmut.

[2]) cf. Tönnies l. c. pag. 180.

Ziemlich unvermittelt kommt dann das obige Citat. Ueberhaupt hat man das Gefühl, wo bleiben hier die körperlichen Begleiterscheinungen der Affekte? Selbst Tönnies scheint sich diesem Gefühl nicht entziehen zu können, wenn er sagt:

„In Bezug auf die Darstellungen möge hervorgehoben werden, dass in einem gewissen Kontraste zu der rein empirischen Betrachtung des Willens hier eine rein begriffliche Konstruktion zu Grunde liegt.“ [1])

Bei unserer in strengem Anschluss an Hobbes Schrift im vorigen Kapitel gegebenen Darstellung ist jedoch die Einheitlichkeit in Betrachtung der Affekte, wie das Hereinziehen eines körperlichen Moments in jeden Affekt streng gewahrt.

Danach werden von allen Gegenständen Vorstellungen, d. h. Gehirnbewegungen erregt, die sich dann zum Herzen fortpflanzen, dort die Thätigkeit hemmen oder fördern und dadurch Lust resp. Unlust erregen. Ist somit in gewissem Sinne jede Lust und Unlust rein körperlicher Natur, so ist sie in anderem Sinne auch rein geistiger Natur.

Die Bewegung des Herzens kann nur durch die bewegende Kraft des Geistes veranlasst werden. Diese wird aber ihrerseits durch eine Willenshandlung bewirkt, die wieder ihren Ursprung in dem Abschluss des Alternierens von geistiger Lust und Unlust, d. h. von dem Gedanken an zukünftige Machterweiterung

---

[1]) cf. Tönnies l. c. pag. 183.

oder Machtbeschränkung hat. Diese Gedanken aber werden durch Vorstellungen und Erwartungen gezeitigt.

Ich verweise auf das im vorigen Kapitel erwähnte Beispiel und die graphische Darstellung.

Die einzelnen Leidenschaften sind nun zahllos, indem jeder Gegenstand eine Vorstellung erregt, die wieder zu Lust- und Unlustgedanken und damit verbundener körperlicher Empfindung (Herzthätigkeit) Anlass giebt.

So ist es von Hobbes nur correkt, wenn er für die einzelnen Leidenschaften die einzelnen Vorstellungen aufsucht, welche zunächst geistige, dann körperliche Lust und Unlust erregen.

Mit dieser Darstellung vergleiche man folgende Stelle von Tönnies:

> „Die Vorstellung ist dann freilich einfach genug, wie er an andern Stellen oft ausführt, dass die Objekte zugleich Empfindung ihrerselbst und eine Förderung oder Hemmung des Blutumlaufs bewirken, danach Tendenzen zu sich oder von sich, dass Ueberlegung nichts sei als eine Abwechslung dieser Tendenzen und Wille nichts als die jedesmal stärkste, die sich zur Handlung gleichsam verlängernde Tendenz.“

Auf unsern Fall angewendet ist diese kurze Darstellung mindestens missverständlich.

---

[1]) cf. Tönnies l. c. pag. 178.

Kapitel IV.

DESCARTES.

Luft und Welt, Elementengeister,
Können nicht widerstehn der Erregung;
Aber des Menschen Geist kann Meister
Werden seiner Gemütsbewegung.
RÜCKERT, Vierzeilen. 74.

„Ich denke, mithin bin ich.“ „Nur der Zweifel führt zur Wahrheit.“ „Die Seele sitzt in der Zirbeldrüse.“ „Der Raum ist mit Wirbeln erfüllt.“

Glaubt man nicht Descartes zu hören? Und doch findet sich der erste Satz bei Augustin,[1] der zweite bei Algazel,[2] der dritte bei Galen[3] und der vierte bei Giordano Bruno.[4]

Weit entfernt aber, auch nur einen dieser Autoren zu citieren, hebt Descartes stets die Neuheit seiner

---

[1]) Augustinus, De vera religione 73 cf. Willmann, Geschichte des Idealismus. Braunschweig. Vieweg und Sohn. 1894—97. Bd. II pag. 250 u. Bd. III pag. 248, an letzterer Stelle ist die Rede von Descartes' „Mangel an geschichtlichem Verständnis der Probleme.“ Weiter heisst es: „Er ist ein völlig unhistorischer Geist und hat seiner Schule den *mépris du passé* vermacht, der ihr oft gerechten Tadel zugezogen hat.“

[2]) cf. Stöckl, II pag. 189.

[3]) cf. diese Abhdlg. pag. 10.

[4]) cf. Johann Andreä Fabricii. Abriss einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit III. Bd. Leipzig. Weidmann. 1754. pag. 814.



Gedanken hervor, und erwähnt seine Vorgänger meist nur, um sie zu tadeln.[1])

Ganz besonders scharf tritt dieser Standpunkt uns bei dem berühmten und verdienstvollen Werke entgegen, das uns hier beschäftigt.

Seine Schrift „les passions de l'âme" erschien zuerst 1649 in Amsterdam.[2]) Sie liegt mir in einer Ausgabe vom folgenden Jahre vor mit dem Titel: Les passions de l'âme par René des Cartes. Sur la Copie imprimée à Amsterdam. A Paris, chez Gervais Aliot, au Palais, proche la Chapelle de S. Michel. 1650.

Die Schrift ist für die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, die Tochter des unglücklichen Winterkönigs, geschrieben, deren Scharfsinn von Descartes hoch gerühmt wird, und der er bereits seine Principia Philosophiae gewidmet hatte.

Bereits in zahlreichen Briefen an diese Prinzessin hatte Descartes seine Auffassung von den Leidenschaften behandelt.

Auf diese Briefe und die Abhandlung „les passions de l'âme" selbst stützt sich die Dissertation von PAUL PLESSNER, „Die Lehre von den Leidenschaften bei

---

[1]) cf. Anm. 1. Hiermit soll nicht behauptet werden, dass Descartes diese Vorgänger gekannt haben muss, obwohl es mir bezügl. Augustins und Galens wahrscheinlich ist. Genaueres hierüber liesse sich vielleicht aus seinen Briefen feststellen. Der Grund, warum in vorliegender Abhandlung die Vorgänger Descartes' so hervorgehoben sind, ist der anmassende Ton, indem Descartes von ihnen spricht. Dieser Ausspruch Descartes' hat gewiss mit zu der verbreiteten Ansicht von der sprungweisen Entwicklung der Wissenschaften und dem „dunkeln" Mittelalter das seinige beigetragen.

[2]) Die mir vorliegenden Angaben schwanken zwischen 1649 und 1650. Der letzte der 2 Briefe des Descartes ist datiert 14. August 1649 vergl. auch Kapitel VI Beginn,



Descartes. Ein Beitrag zur Beurteilung seiner praktischen Philosophie. Leipzig 1888."

Diese Abhandlung zerfällt in zwei Teile. Im ersten wird nach einer Darlegung der ethischen Ansichten des Descartes sein Werk „les passions de l'âme" in den Hauptzügen wiedergegeben. Der zweite Teil giebt eine Kritik der Descartes'schen Lehre von den Leidenschaften, in der Plessner ihre Stellung zur Gesamtphilosophie des Descartes, den erklärenden Wert seiner Theorie der Lebensgeister, überhaupt eine Untersuchung über den ganzen Charakter der Descartes'schen Auffassung von den Leidenschaften giebt.

Die Abhandlung ist klar und lichtvoll geschrieben. Besonders eingehend ist das Verhältnis der Lehre von den Leidenschaften zur cartesianischen Ethik behandelt.

Während jedoch Plessner die Bedeutung der passions de l'âme für die spätere Philosophie mehrfach streift, ist in seiner Darstellung die Entwicklung der bezüglichen Lehren vor Descartes nahezu nicht berührt. In dieser Hinsicht werden nur die Stoiker und bei Gelegenheit Aristoteles erwähnt.

Mehrere dadurch hervorgerufene Fehler der Plessnerschen Darstellungen werden wir im nächsten Kapitel zu besprechen haben.

Versuchen wir nun eine kurze Skizze der cartesischen Lehre von den Leidenschaften in direktem Anschluss an die passions de l'âme.

Das Werk enthält statt der Vorrede zwei Briefe an Descartes mit den kurzen Antworten des Autors. Auf diese Briefe werden wir im nächsten Kapitel ausführlicher einzugehen haben.

Das Werk selbst zerfällt in drei Teile. Der erste handelt von den Leidenschaften im allgemeinen, der zweite von der Anzahl und Ordnung der Leidenschaften und der Erklärung der sechs ursprünglichen. Der dritte endlich handelt von besonderen Leidenschaften.

Für unsern Zweck am wichtigsten ist der erste Teil, dessen Besprechung wir uns jetzt zuwenden.

Erster Teil.

Er umfasst 50 Artikel, die wir in folgende 4 Abschnitte zerlegen können:

Artikel 1 und 2
Einleitung,

Artikel 3 bis 32
Körper und Seele,

Artikel 33 bis 39
Sitz und Entstehung der Leidenschaften,

Artikel 40 bis 50
Die Leidenschaften und der Wille. Ethik.

1. Abschnitt (Einleitung.)

Die Einleitung beginnt mit einem scharfen Tadel der Alten, die über diesen Gegenstand so

weniges und so unglaubwürdiges geschrieben hätten, dass Descartes die Leidenschaften behandeln will, als sei er überhaupt der erste, der sie in Angriff nimmt.

Des weiteren wird darauf hingewiesen, dass jede passion des empfindenden Subjektes eine action von Seiten des Erregers der Leidenschaft ist, so dass action und passion zwei Ausdrücke für dieselbe Sache sind.

Am meisten wirkt nun aber der Körper auf die Seele ein. Also wird einer passion der Seele eine action des Körpers zu grunde liegen, und daher muss zuerst das Verhältnis zwischen Körper und Seele untersucht werden.

2. Abschnitt.

Alles das, was auch in leblosen Körpern sein kann, muss dem Körper zugerechnet werden, und alles, was in keiner Weise bei einem leblosen Körper gefunden wird, gehört der Seele an.

Somit wird gezeigt, dass Wärme und Bewegung körperliche Ursachen haben, während die Gedanken aus der Seele kommen. Kommt doch der Tod nicht, weil die Seele fehlerhaft wird, sondern, weil die körperliche Maschine stockt.

Um dies noch näher zu erläutern, giebt Descartes eine kurze Uebersicht über die Physiologie des menschlichen Körpers, bei der er (wie auch in seinen andern Schriften) sich als be-

geisterten Anhänger der Harvey'schen Lehre vom Blutumlauf erweist.[1])

Im Artikel 10 beginnt die Lehre von den Lebensgeistern. Die feinsten Blutteilchen, die durch die Wärme im Herzen verdünnt sind, treten unaufhörlich in grosser Menge ins Gehirn. Die grosse Arterie führt nämlich in gerader Linie dorthin, da aber sich in dem engen Raum die Blutkörperchen drängen, so steigen nur die leichtesten nach oben.

Diese sehr feinen Blutteilchen sind nun die Lebensgeister les esprits animaux.

Ausdrücklich hebt Descartes hervor, dass diese „Geister" Körper seien, sie seien nur sehr klein und mit sehr grosser Geschwindigkeit begabt.[2])

Kommen nun die neuen Lebensgeister ins Gehirn, so werden die alten verdrängt, gehen in die Nerven und von da in die Muskeln. Im Anschluss hieran schildert Artikel 11, wie die Muskeln durch die hineinkommenden Lebensgeister bewegt werden.

---

[1]) Harvey selbst spricht an einer Stelle, an der er Descartes berichtigt, von Descartes in lobenden Ausdrücken. Er ist ihm: *Ingenio pollens, acutissimus vir Renatus CARTESIUS (cui ob mentionem mei nominis honorificam plurimum debeo). Gulielmi HARVAEI Medici Regii de Motu Cordis et Sanguinis circulo. Roterdami Ap. Leers 1661 pag. 280.* Auf Descartes' Stellung zur Medizin sei wenigstens kurz verwiesen. Eine Reihe auf Descartes zurückgehender wichtiger Versuche finden sich z. B. bei, Landois, „Lehrbuch der Physiologie des Menschen. Wien 1880" angegeben.

Die „Lebensgeister", die schon Harvey einen θεὸν ἀπὸ μηχανῆς [cf. l. c. p. 226. Auch sagt er sehr trocken, er hätte bei seinen Untersuchungen nie welche finden können. ib.] nannte, spukten noch lange in verschiedenster Gestalt herum, vergl. Haeser, Geschichte der epidemischen Krankheiten. Jena. Mauke 1865 pag. 508 ff.

[2]) Plessner l. c. vergleicht sie mit Gasmolekeln (pag. 15).

Der Grundgedanke ist, es handelt sich stets um zwei Muskeln, deren einer sich verkürzt, während sich der andere verlängert. Beide enthalten im Ruhezustand bereits Lebensgeister. Durch die vom Gehirn kommenden neuen Lebensgeister werden nun die bereits vorhandenen „bestimmt", aus dem einen Muskel in den andern überzutreten. Die Folge hiervon ist, dass sich der Muskel, der mehr enthält, verkürzt, der andere verlängert.

Hierbei wird angenommen, dass die einzelnen Muskeln ventilartige Poren haben, die den von der einen Richtung kommenden Lebensgeistern den Zugang gestatten und den Weggang der bereits vorhandenen nach der andern Richtung hindern.

Die Nerven werden durch die Lebensgeister immer gespannt erhalten.

Während nun oft die Lebensgeister den Muskeln in verschiedener Weise zuströmen infolge eines Acts der Seele, giebt es auch Muskelbewegungen, die auf rein körperliche Ursachen zurückzuführen sind.

Werden nämlich die Sinne gereizt, so werden die Nervenerschütterungen ins Gehirn fortgepflanzt. Diese Gehirnbewegungen brauchen nun nicht immer die Seele zu afficieren, sondern können auch direkt Veranlassung werden, dass die Lebensgeister einem Muskel zuströmen.

Beispiel: Das unwillkürliche Schliessen der Augen bei einer raschen Handbewegung.

Die Maschine unseres Körpers ist nämlich so eingerichtet, dass die Bewegung dieser Hand nach unseren Augen eine zweite Bewegung im Gehirn erregt, welche die Lebensgeister den lidschliessenden Muskeln zuführt.

Eine zweite körperliche Ursache für die Bewegung der Lebensgeister ist der Umstand, dass sie verschiedene Dichte und Geschwindigkeiten haben, also zu ungleichen Zeiten im Gehirn ankommen und entsprechend verschiedene Bahnen gehen.

Diese Ungleichheit der Lebensgeister hat nun weiter ihren Grund erstens in der Materie, aus der sie entstehen, z. B. aus den Dünsten des Weins, zweitens in dem Zustand der Körperorgane, die bei der Blutbereitung mitsprechen.

Besonders wichtig sind gewisse kleine Nerven am Grunde des Herzens, welche die Eintrittsöffnungen verengern oder erweitern.

Auch fliesst das Blut dem Herzen nicht ganz gleichmässig von allen Teilen des Körpers zu, bald kann das des einen Körperteils schneller ankommen als das des andern, bald ist es umgekehrt.

Kurz alle unwillkürlichen Bewegungen hängen nur von der Form unserer Glieder und dem durch den Körperzustand bedingten Lauf der Lebensgeister ab, ebenso wie eine Uhr durch die Feder und die Gestalt der Räder bewegt wird.

Die Funktionen der Seele beschränken sich allein auf die Gedanken. Diese wieder zerfallen

in zwei Arten, thätige und leidende. Unter die ersteren fallen alle Willenshandlungen, unter die letzteren die Vorstellungen und Kenntnisse.

Die Willenshandlungen zerfallen wieder ihrerseits in solche, die rein Seelisches zum Gegenstande haben, und in solche, welche im Körper endigen, z. B. wenn wir gehen wollen.

Auch bei unseren Vorstellungen müssen wir unterscheiden, ob sie von der Seele oder vom Körper herrühren.

Im ersteren Falle sind es die Vorstellungen unsrer Willenshandlungen.

Wir müssen, wenn wir etwas wollen, gleichzeitig dies Wollen auch vorstellen. So ist also alles Wollen activ und passiv zugleich, wird aber nach dem „vornehmeren" Vorgang meist activ „eine Handlung" genannt. [1])

Deshalb erscheinen uns auch die Phantasien (z. B. ein Märchenschloss) als eine Thätigkeit der Seele.

Bei den Vorstellungen, die vom Körper erregt werden, hängen zwar die meisten von den Nerven ab, andere aber werden durch die Lebensgeister veranlasst, die im Gehirn zufällig über früher dort bewirkte Eindrücke huschen.

So ist es der Fall, wenn wir wachend oder schlafend träumen.

---

[1]) Ueber die hier vorliegende Verwechslung cf. v. Kirchmann in René Descartes' Philosophische Werke übersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Descartes versehen von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1870. Heimann. (Bd. 26 der bekannten Philosophischen Bibliothek.)



Bei den Vorstellungen, welche auf Nervenerregung beruhen, verlegen wir die Ursache teils nach aussen, teils in unseren Körper, teils in die Seele.

Im ersteren Falle glauben wir dann entsprechende Wahrnehmungen an den Gegenständen selbst zu machen, während diese nur Bewegung aussenden.

Wahrnehmungen, die wir dem Körper zuschreiben, sind Hunger, Durst und andere natürliche Triebe; auch Schmerz, Hitze und andere Empfindungen gehören hierher.

Durch einen und denselben Nerv erfahren wir gleichzeitig, dass die Umgebung kalt und unsere Hand warm ist.

Zum Teil halten wir in solchen Fällen das, was von unserm Körper ausgeht, von dem, was von aussen kommt, nur durch die Erinnerung, welcher Eindruck zuerst da war, auseinander.

Der Seele werden die Vorstellungen zugeschrieben, deren Wirkungen man in der Seele verspürt, und die man meist keiner nächsten Ursache zuschreiben kann.

So ist es der Fall bei den Gefühlen der Freude, des Zorns und ähnlicher, die bald von den Objekten erregt werden, welche unsere Nerven erregen, bald von anderen Ursachen herrühren.

Obwohl man nun sowohl die Vorstellungen, welche man auf äussere Gegenstände zurückführt, als die, deren Ursache wir unserm Körper zu-

schreiben, passions nennen könnte, so pflegt man doch diesen Ausdruck allein auf diejenigen zu beschränken, die sich auf die Seele selbst beziehen.

Nur diese letzten will Descartes im vorliegenden Werk erklären.

Eingeschaltet muss werden, dass alle Vorstellungen, die von Nerveneindrücken herrühren, in der Seele auch durch die zufällige Bahn der Lebensgeister erregt werden können. Der Unterschied derselben besteht ebenfalls darin, dass die auf Nerveneindrücke zurückzuführenden stärker und lebhafter zu sein pflegen.

Die Aehnlichkeit beider Arten von Vorstellungen kann zur Verwechslung ihrer Ursachen führen.

Solche Verwechslungen sind bei den Leidenschaften, die ja die Seele unmittelbar angehen, ausgeschlossen.

So kann man zwar irrtümlich im Traum Gegenstände zu sehen vermeinen, die nicht da sind, empfindet man aber im Traum eine Leidenschaft, wie z. B. Trauer, so hat die Seele in diesem Moment die Leidenschaft auch wirklich.

Definition der Leidenschaften.

Leidenschaften sind Vorstellungen oder Gefühle oder Erregungen der Seele, die man ihr allein zuschreibt, und die verursacht, unterhalten und verstärkt werden durch Bewegungen der Lebensgeister.

Zu dieser Definition giebt Descartes einige Worterklärungen.

So darf Vorstellung hier nicht im Sinne von sicherer Kenntnis genommen werden. Gefühle werden die Leidenschaften genannt, weil ihre Wahrnehmung durch die Seele der seelischen Wahrnehmung körperlicher Gefühle ähnelt. Am besten aber heissen sie Gemütsbewegungen, weil sie zugleich die heftigsten Erregungen sind, deren die Seele fähig ist. [1])

Ferner unterscheidet der Zusatz „der Seele" die Leidenschaften von den auf äussere Gegenstände oder unsern Körper zurückzuführenden Vorstellungen. Der Zusatz von ihrer Entstehung durch die Lebensgeister endlich unterscheidet sie von den Willenserscheinungen, die Seelenerregungen genannt werden können, welche sich auf die Seele beziehen, aber zugleich von ihr selbst bewirkt werden.

Zum genaueren Verständnis der Wirkung der Leidenschaften geht Descartes ausführlich auf das Verhältnis zwischen Körper und Seele ein.

Die Seele ist mit dem ganzen Körper verbunden, ist in gewisser Beziehung unteilbar, hat überhaupt keine Ausdehnung noch irgend welche materielle Eigenschaften. Die einzige Beziehung, die sie zum Körper hat, ist die, dass ihr Verweilen im Körper von dem Zusammenwirken der körperlichen Organe abhängig ist.

---

[1]) Dieser Ausdruck „Gemütsbewegungen" ist der auch heute meist adoptierte.

Trotzdem giebt es einen Teil des Körpers, in dem die Seele ihre Funktionen mehr ausübt, als in allen andern.

Man glaube meist, dass dieser Teil das Gehirn oder das Herz sei. Zum Gehirn führen die Sinnesorgane und im Herzen fühlt man die Leidenschaften.

Bei genauerer Prüfung glaubt jedoch Descartes evident erkannt zu haben, dass die Stelle des Körpers, in der die Seele unmittelbar ihre Funktionen ausübt, keineswegs das Herz oder das ganze Gehirn, sondern nur sein innerster Teil ist, [1]) nämlich eine kleine Drüse in der Mitte der Gehirnmasse und so aufgehängt über den Weg, den die Geister nehmen müssen, die von den vorderen Höhlungen zu den hinteren gehen oder umgekehrt, dass ihre kleinsten Bewegungen einen grossen Einfluss auf den Weg der Geister haben, und dass andrerseits die kleinsten Aenderungen im Wege der Geister die Bewegungen dieser Drüse stark ändern können.

Der Grund zur Annahme, dass die Seele ihre Wirkungen besonders in dieser Drüse ausübt, ist folgender:

Alle andern Teile unseres Gehirns treten doppelt auf, ebenso wie die Sinnesorgane. Nun haben wir

---

[1]) Den Umstand, dass nach Descartes die Zirbeldrüse zugleich den innersten Teil des Gehirns bildet, scheinen mir die gewöhnlichen Darstellungen der cartesischen Lehre nicht zu erwähnen, obgleich er für Descartes' Ansicht, dass der Sitz der Seele in der Zirbeldrüse sei, wohl mit massgebend war.



aber z. B. nur ein Bild von den Körpern, also müssen sich die beiden von den Augen gelieferten irgendwo treffen, ehe sie zur Seele kommen. Dies ist nur bei dieser Drüse möglich, zumal hier, wie oben beschrieben wurde, die Lebensgeister vorbei gehen, deshalb ist die Seele hauptsächlich in der Drüse wirksam, falls man nicht annehmen will, dass das von der Drüse gelieferte einheitliche Bild nach einem andern Orte hingeleitet wird, was Descartes' Annahme augenscheinlich nicht ist.

3. Abschnitt.

Die Annahme, dass der Sitz der Seele im Herzen sei, weil wir dort die Leidenschaften fühlen, ist gerade so sinnreich, wie etwa die Vorstellung, die Seele wäre im Himmel, weil wir ja dort die Sterne sehen. Vielmehr geht ein kleiner Nerv vom Gehirn zum Herzen.

Die Seele hat also ihren Hauptsitz in der kleinen Drüse in der Mitte des Gehirns, von da strahlt sie in den ganzen übrigen Körper aus durch die Geister, die Nerven, ja auch die Arterien, indem das Blut die durch die Geister bewirkten Eindrücke weiter trägt. Nach einer kurzen Wiederholung der Wirkung der Sinne durch die Nerven auf die Lebensgeister wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Drüse sowohl von den Lebensgeistern wie von der Seele bewegt werden kann. Die Bewegungen der Drüse empfindet die Seele als Vorstellungen.

Die Maschine des Körpers ist so eingerichtet, dass die Bewegungen der Drüse ihn veranlassen, die Lebensgeister nach den Poren des Gehirns zu stossen, durch die sie längs der Nerven in die Muskeln geführt werden, vermittelst deren dann die Glieder bewegt werden.

Um die Entstehung der Leidenschaften zu zeigen, benutzt nun Descartes ein Beispiel, das wir oben in Hobbes Gedankenkreise ausführten. Sehen wir zu, wie sich dasselbe bei Descartes gestaltet.

Angenommen eine seltsame, sehr schreckliche Gestalt nahe uns.

Das Licht, das von ihrem Körper zurückgeworfen wird, malt zwei Bilder, in jedem Auge eins. Diese zwei Bilder geben durch Vermittlung der Sehnerven Anlass zu zwei weiteren Bildern in der Innenfläche des Gehirns, von da strahlen diese Bilder durch die Lebensgeister, von denen die Gehirnhöhlen erfüllt sind, so nach der kleinen Drüse, dass sich die von entsprechenden Punkten der Bilder ausgehenden Bewegungen im selben Punkte der Drüse treffen, diese wirkt direkt auf die Seele, so sehen wir das Bild des Tieres.

Hat nun dies Bild viele Aehnlichkeit mit Dingen, die vorher dem Körper schädlich waren, so entsteht in der Seele die Leidenschaft der Besorgnis und hierauf entweder die der Kühnheit oder der Furcht, je nach der Veranlagung des Körpers oder der

Seele, und je nachdem man sich früher schädlichen Dingen durch die Flucht entzogen oder sich durch Verteidigung dagegen zu wehren gewöhnt hat.

Denn eine solche Gewohnheit macht das Gehirn geeignet, dass die von dem Bild auf der Drüse reflektierten Lebensgeister sich teils zu den Nerven begeben, welche den Körper drehen und die Beine zur Flucht bewegen, und teils zu den Nerven, welche die Oeffnungen des Herzens verändern oder überhaupt auf die Blutquellen einwirken, so dass das im Herzen in anderer Weise als gewöhnlich verdünnte Blut Lebensgeister ins Gehirn schickt, welche die Leidenschaft der Furcht unterhalten und verstärken, das heisst, die betreffenden Poren des Gehirns zum Eintritt der Lebensgeister in die betreffenden Nerven offen halten oder noch mehr öffnen.

So erregen die auf diesen Wegen geführten Lebensgeister eine besondere Bewegung in der Drüse, die eben von der Natur eingerichtet ist, um die Seele die Leidenschaft der Furcht empfinden zu lassen.

Weil nun diese Poren hauptsächlich zu den Nerven, welche die Herzöffnungen verändern, in Beziehung stehen, so empfindet die Seele die Leidenschaft der Furcht, als ob sie im Herzen ihren Sitz hätte. Aehnlich ist es mit allen andern Leidenschaften. Ebenso wie die Bewegung der Lebensgeister zu den Herznerven die Seele mit der Leidenschaft der Furcht erfüllt, wird diese Leidenschaft rein durch die Anordnung der Organe des Körpers

in der Seele miterregt, wenn sich die Lebensgeister in die Nerven begeben, welche die Beine zur Fluchtbewegung veranlassen.

Grosse Unterschiede in der Erregung entgegengesetzter Leidenschaften bei verschiedenen Menschen durch dieselben äusseren Ursachen haben ihren Grund im verschiedenen Bau der Gehirne, wodurch die Lebensgeister z. B. statt zu den Beinnerven zu gehen, veranlasst werden, Verteidigungsbewegungen der Hände zu bewirken.

4. Abschnitt.

Die Hauptwirkung der Leidenschaften besteht bei den Menschen darin, dass sie die Seele veranlassen, das zu wollen, wozu der Körper sich anschickt.

Von den oben erwähnten zwei Arten von Gedanken stehen nun die thätigen absolut in der Gewalt der Seele und können nur indirekt durch den Körper beeinflusst werden, während umgekehrt die leidenden Gedanken nur indirekt von der Seele beeinflusst werden können, wenn sie nicht direkt von ihr abhängen.

Alle Thätigkeit der Seele beruht nun darin allein, dass sie durch ihre Willensäusserungen die Drüse in zweckentsprechender Weise bewegt.

Ebenso werden von der Seele, wenn sie sich an etwas erinnern will, die Lebensgeister durch die bewegte Drüse nach verschiedenen Seiten hin ent-

sandt. Der gesuchte Gedanke hatte seinerzeit durch die ihn begleitenden Bewegungen der Lebensgeister die Poren in ganz besonderer Weise ausgeweitet, kommen nun die Lebensgeister wieder durch diese Poren, so wird in der Seele ein ähnliches Gefühl erregt, wie bei der Entstehung des gesuchten Gedankens.

So findet ihn die Seele wieder. Ganz analog wird die Aufmerksamkeit und die Art, wie die Seele den Körper bewegt, erklärt.

Im Artikel 44 bespricht Descartes die Erscheinung, dass nicht alle Bewegungen in unserer Macht stehen, sondern dass infolge der Gewohnheit oder einer Natureinrichtung wir mitunter eine Bewegung nur indirekt wollen können. So ist es z. B. leichter ein Wort auszusprechen, als die dazu nötigen Bewegungen zu wollen.

So können denn auch die Leidenschaften nicht direkt vom Willen erregt oder beseitigt werden, aber indirekt durch Vorstellung der damit verbundenen Erscheinungen, die den durch die Leidenschaft gewünschten entgegengesetzt sind. Ein besonderer Grund, der dem Willen, die Leidenschaften zu unterwerfen, entgegenarbeitet, ist der Umstand, dass die Leidenschaften fast alle mit einer Erregung des Herzens und entsprechender Bewegung des Blutes und der Lebensgeister verbunden sind, so dass zwar von schwächeren Leidenschaften die Aufmerksamkeit abgezogen werden kann, dagegen

die Seele von solchen, welche gerade stark wirken, ebenso abhängig ist wie von starken sinnlichen Eindrücken. Höchstens kann die Seele abwarten, bis sich die Bewegung der Geister gelegt hat, und inzwischen den durch die Leidenschaft nahe gelegten körperlichen Bewegungen nicht nachgeben.

In diesem Kampf der körperlichen Lebensgeister und der Seele, die beide gleichzeitig die Drüse erregen, besteht der sonst so genannte Streit zwischen sensitiver und vernünftiger Seele oder natürlichen Gelüsten und dem Willen. Die Seele ist einheitlich.

An diesem Kampf erprobt man die starken und die schwachen Seelen. Descartes unterscheidet drei Grade: die einen unterwerfen die Leidenschaften rasch durch Ueberlegung, die andern bekämpfen sie durch Lieblingsleidenschaften, und die schwächsten Seelen gehorchen jeder Leidenschaft, die sie erfasst. Der letzte Fall ist selten. Allein auch bei Unterwerfung der Leidenschaften durch Ueberlegung kommt es darauf an, ob diese Ueberlegung richtig oder falsch ist.

Descartes schliesst diesen allgemeinen Teil seiner Untersuchung über die Leidenschaften mit dem Satze, dass keine Seele so schwach sei, dass sie sich nicht unter richtiger Anleitung eine vollkommene Gewalt über ihre Leidenschaften erwerben könne.

Der Weg zu diesem hohen ethischen Ziel ist die Gewöhnung. Diese übt ihren Einfluss, wie die Dressur zeigt, ja sogar auf die unvernünftigen Tiere aus.

Haben wir somit in engem Anschluss an Descartes selbst zum Teil in wörtlicher Uebersetzung diesen wichtigsten Teil seines Werkes genauer kennen gelernt, so beschränke ich mich bezüglich der beiden andern auf ganz kurze Andeutungen.

Um jedoch dadurch nicht den Masstab zu verrücken für die Ausdehnung, welche die einzelnen Teile in Descartes Werk selbst einnehmen, betone ich, dass in der oben citierten Ausgabe der erste Teil 78, der zweite Teil 125 und der dritte Teil 71 Seiten umfasst.

Zweiter und dritter Teil.

Der zweite Teil beginnt mit folgender Regel, um alle Leidenschaften zu finden: Da sie sämtlich von den äusseren Objekten erregt werden können und meist in der That durch sie erregt werden, so genügt es, alle Wirkungen dieser Gegenstände zu besprechen, die in Betracht kommen.

In Betracht kommen aber diese Erregungen nur, insofern sie uns nützen oder schaden können, überhaupt wichtig sind.

Hiernach werden nun aufgezählt: Die Verwunderung, die allen andern vorausgeht, indem sie uns nur auf die Neuheit einer Sache aufmerken lässt,

ohne das eben erwähnte Kriterium der Wichtigkeit derselben für uns.

Unmittelbar mit der Verwunderung verbunden ist die Achtung und Verachtung, je nachdem wir uns über die Grösse oder Kleinheit einer Sache verwundern. Hieraus kommen, wenn wir selbst Gegenstand der Verwunderung sind, die Leidenschaften und später die Gewohnheiten der Hochherzigkeit oder des Stolzes und der Bescheidenheit oder Niedrigkeit der Gesinnung.

Sind andere die Ursache der Verwunderung, so heissen die entsprechenden Leidenschaften Verehrung und Abscheu.

Tritt zu den genannten Leidenschaften die Beurteilung als Gut oder Uebel für uns, so erhalten wir die Leidenschaften Liebe und Hass.

Aus der gleichen Erwägung entstehen auch alle andern Leidenschaften, um sie aber ordnen zu können, wird die Zeit, auf die sie sich beziehen, berücksichtigt.

Auf die Zukunft bezieht sich das Verlangen. Hierbei denkt man bloss an die Möglichkeit des Eintritts.

Zieht man aber den Grad der Wahrscheinlichkeit mit in Rechnung, so erhalten wir Hoffnung und Furcht und verwandte Leidenschaften.

Denkt man ausserdem an die Abhängigkeit des Eintritts von uns selbst, so entstehen Mut und Feigheit und ähnliche.

Auf Gegenwart oder Vergangenheit beziehen sich die aus unseren Entschlüssen entspringenden Gewissensbisse.

Wird ein gegenwärtiges Gut oder Uebel vorgestellt als uns angehend, so entsteht Freude oder Trauer. Auf andere bezogen entsteht entsprechend: Spott, Neid, Mitleid.

Aus dem Gedanken an die Ursache des Guts oder Uebels entsteht die Selbstzufriedenheit oder Reue mit uns und entsprechend Dankbarkeit und Gunstbezeigung oder Unwillen und Zorn gegen andre.

Denken wir an den Eindruck, den unser Zustand oder unsere Vergangenheit auf die Meinung andrer ausübt, so entstehen die Leidenschaften der Scham und der Ehre.

Die Dauer des Guts erregt unter Umständen Langeweile oder Ueberdruss. Der Gedanke an vergangenes Gut bringt Verdruss, eine Art Traurigkeit, entsprechend entsteht aus dem Gedanken an vergangenes Uebel Fröhlichkeit, eine Art der Freude.

Nachdem Descartes noch darauf aufmerksam macht, dass diese Einteilung ganz neu sei, und die alte Einteilung nach den beiden Seelenvermögen des concupiscibleu und des irasciblen zurückgewiesen hat, zählt er als die sechs hauptsächlichsten Leidenschaften auf: Bewunderung, Liebe, Hass, Verlangen, Freude, Traurigkeit. Mit der aus-

führlichen Erklärung dieser befasst sich der zweite Teil, im dritten werden die andern aus diesem abgeleitet.

Hierbei werden stets die körperlichen Begleiterscheinungen mit erwähnt. Einigen derselben sind besondere Artikel gewidmet, wie den Ausdrucksbewegungen der Augen und des Gesichtes (113), dem Erröten durch Freude (115), Erbleichen vor Trauer (116), Erröten vor Trauer (117), dem Lachen (124), den Thränen (128), den Seufzern (134).

Von allgemeinerem Interesse sind endlich noch die folgenden Artikel, auf die wir kurz eingehen.

Im Artikel 74 wird die wichtige Frage erörtert, wozu dienen und inwiefern schaden die Leidenschaften?

Die Antwort ist: sie befestigen und lassen in der Seele andauern gute oder schlechte Gedanken.

Als Generalmittel gegen die Leidenschaften wird im vorletzten Artikel des Buches ausgeführt:

Alle Leidenschaften sind von Natur aus gut, wir müssen nur ihre schlechte Benutzung oder Uebertreibung vermeiden.

Dies kann dadurch geschehen, dass man seinen Körper zwingen lernt in der Weise, wie es Descartes bei den einzelnen Leidenschaften angiebt.

Doch giebt es ein leichteres und allgemeineres Mittel. Man verschiebe die Ausführung der von der Leidenschaft angeratenen Entschlüsse und suche sich zu zerstreuen, bis sie sich besänftigt haben.

Muss man sich aber sofort entschliessen, so handle man entgegen dem Rate der Leidenschaft.

In gewisser Hinsicht könnten wir diese Uebersicht der passions de l'âme nicht besser schliessen als mit der Ueberschrift des letzten Artikels: Von den Leidenschaften allein hängt alles Glück und Elend dieses Lebens ab.

Für den Metaphysiker Descartes scheint mir aber ein anderer Ausspruch von so grosser Wichtigkeit, dass wir mit ihm dies Kapitel schliessen wollen.

Er findet sich im Artikel 136 und lautet:

> Ich will mich begnügen, das Princip zu wiederholen, auf das alles, was ich über Leidenschaften geschrieben habe, sich stützt. Es besteht eine solche Verbindung zwischen unsrer Seele und unsrem Körper, dass, wenn wir einmal eine körperliche Handlung mit einem Gedanken verknüpft haben, der eine der beiden Vorgänge sich uns später nie zeigt, ohne dass sich der andere gleichzeitig zeigt, und zweitens: nicht immer werden dieselben Handlungen mit denselben Gedanken verbunden.



Kapitel V.

Kritik der Lehre des DESCARTES.

C'est des passions seules que dépend
tout le bien et le mal de cette vie.
DESCARTES, Passions de l'âme. Art. 212.

Eine eigentümliche Beurteilung der den Passions vorgedruckten Briefe findet sich in der deutschen Uebersetzung der „Passions" von v. Kirchmann.[1])

Es heisst hier wörtlich:

„Alle Ausgaben enthalten statt der Vorrede vier Briefe, zwei von einem Freunde des Descartes in Paris und zwei Antworten von Descartes. In jenen werden ihm über seine „Principien der Philosophie" harte Vorwürfe gemacht und er zugleich getadelt, dass er zur Fortsetzung der nach seiner Meinung nötigen Experimente sich nicht an den König von Frankreich oder an die französische

[1]) René Descartes' Philosophische Werke übersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Descartes versehen von J. H. v. Kirchmann. 4. Abtlg. Über die Leidenschaften der Seele. Berlin 1870, Heimann. (Bd. 26 der bekannten Philosophischen Bibliothek.) pag. 7.



Nation wende. Der Verfasser sucht alles hervor, um Descartes zur Fortsetzung dieses Werkes zu veranlassen, droht unter anderem mit der Veröffentlichung seines durchaus nicht artigen Briefes und verlangt überdies die Mitteilung der Schrift „über die Leidenschaften", von der er gehört habe. — Dieser Brief ist sehr lang und hat dabei zu wenig Wert, um eine Uebersetzung zu verdienen."

Daher giebt v. Kirchmann weder den ersten noch den zweiten kürzeren Brief des unartigen Freundes wieder.

In Wirklichkeit ist jedoch der erste Brief nicht nur augenscheinlich von begeisterter Freundschaft für Descartes eingegeben, sondern enthält auch mehrere äusserst interessante Daten.

Der Zweck des Briefes ist, den lässigen Descartes wieder zur Herausgabe eines grösseren Werkes zu „quälen", „de tourmenter un peu", wie der Schreiber selbst sagt. Nebenbei wird indirekt dazu aufgefordert, Descartes bei seinen grossen für die ganze Menschheit wichtigen Untersuchungen zu unterstützen. Wie kostspielig derartige Untersuchungen sind, gehe hervor aus dem Beispiel Gilberts — dem allein der Magnetstein mehr als 50 tausend Thaler kostete. Unmittelbar im Anschluss an diese Notiz erwähnt der Autor des Briefes die Instauratio magna und den Novus Atlas (Nova Atlantis) des Kanzlers

Bacon, der ihm von allen, die vor Descartes geschrieben, die besten Gedanken über die Methode zur Vervollkommnung der Physik gehabt zu haben scheint.

Da ist es nun interessant, dass Baco gerade in der Instauratio Magna (De Augmentis Scientiarum liber IV. Cap. III) dazu auffordert, zu untersuchen, wie die Seele, die man sich materiell denken müsse aber von ganz feiner Substanz, den groben Körper bewegt, und welche Rolle bei der Bewegung des Körpers den Lebensgeistern zukomme.[1]

Der Autor des Briefes erwartet von Descartes hauptsächlich den weiteren Ausbau seiner Philosophie.

Drei Dinge müsse Descartes der Welt gegenüber betonen: 1. dass es eine Unmenge Dinge in der Physik zu finden giebt, die für das Leben sehr nützlich sind; 2. dass man allen Grund hat, diese Erfindungen von ihm zu erwarten; 3. dass er desto mehr finden kann, je mehr ihm Gelegenheit gegeben wird, zahlreiche Versuche anzustellen.

Zu statten komme Descartes sein über alle Zweifel erhabener Name als Mathematiker. Habe er doch der Nachwelt nur die Rolle von Aehrenlesern übrig gelassen.

Sollten alle diese Aufforderungen Descartes nicht zur Fortsetzung seiner experimentellen Arbeiten aufrütteln können, so möge er ihm wenigstens den

---

[1] **Baco von Verulam l. c., vergl. auch Kap. 1 dieser Abhandlung pag. 29 ff. und pag. 24.**

Traktat über die Leidenschaften zur Veröffentlichung schicken, von dem er bereits zu Anfang des Briefes schreibt, dass er von seiner Abfassung vernommen, ihn aber nicht zu Gesicht bekommen habe.

Diese Auszüge aus dem auch sonst interessanten Briefe mögen genügen.

Descartes beantwortet ihn sehr charakteristisch im wesentlichen mit folgenden beiden Gründen:

Erstens wird die von dem Freund angedrohte Veröffentlichung des Briefes wohl nicht den Zweck erreichen, den ihm jener dabei im Auge zu haben scheint, zweitens ist er gar nicht unwillig auf das Publikum, sondern ihm im Gegenteil wegen der guten Aufnahme seiner früheren Werke zu Dank verpflichtet. Die Schrift über die Leidenschaften will Descartes ihm, sowie er sie nochmals durchgesehen, zur beliebigen Verwendung zuschicken.

Der zweite Brief des unbekannten Freundes beschwert sich über die Verzögerung der Zusendung des Traktats über die Leidenschaften. Der Grund sei wohl, dass sich Descartes vor der Veröffentlichung des ersten Briefes scheue, der ihn an die Physik triebe.

Die Antwort Descartes' lautet: Er würde gern, wenn er die nötige Unterstützung hätte, seine Experimente wieder aufnehmen. Was die „Passions" anbetrifft, so habe er längere Zeit gebraucht, sie durchzusehen, als vorher bei der Abfassung. Trotzdem habe er wenig geändert. Nicht als Redner oder

Moralphilosoph, nur als Physiker habe er die Leidenschaften behandelt.

Zum Schluss folgt die pessimistische Bemerkung, dass folglich die Abhandlung wahrscheinlich kein besseres Schicksal, wie seine andern Schriften haben werde, trotzdem sie vielleicht auf den Titel hin mehr Leser fände. So wie sie ist, lege er sie in die Hände des Freundes.

Die in den „passions de l'âme" niedergelegten Lehren des Descartes werden wir im nächsten Kapitel mit den einschlägigen Lehren des Hobbes zu vergleichen haben.

Die wichtigste Rolle in der Lehre des Descartes spielen, wie wir sahen, die „Lebensgeister". Man wird an das Wort Harveys über dieselben erinnert. Sie sind in der That θεὸς ἀπὸ μηχανῆς cf. pag. 67 Anm. 1. Descartes führt die wie oben erwähnt von Baco aufgestellte Forderung durch und zwar mit einer bewundernswerten Consequenz.

Freilich ist seine Hypothese im Princip uralt. Es ist die Lehre vom Pneuma, die im Altertum begründet, im Mittelalter bis auf Descartes schon sehr subtil ausgearbeitet war, und der wir im Kapitel I bereits öfters begegneten.

Darnach führten die Venen Blut, die Arterien, wie bei Descartes, Pneuma. Bei Galen durchdringt sogar das feinere Pneuma, welches auch die Hirnventrikel erfüllt, die Nerven.

Fassen wir zusammen: Den Stoikern waren die Affekte durch Pneumata bedingt, Galen hatte den Sitz der Seele in der Zirbeldrüse angenommen, Baco das Programm zur genaueren Durchführung der Erklärung der Bewegungserscheinungen mittelst der Lebensgeister aufgestellt.

Die Descartes'sche Lehre ist also ihren Mitteln nach keineswegs neu, wie bereits Siebeck und v. Volkmar darlegten. [1])

Daher ist es durchaus unhistorisch, wenn Plessner sagt:

> „Gerade dadurch weicht Descartes von allen seinen Vorgängern erheblich ab, dass er in den Leidenschaften zugleich ein somatisches und ein psychisches Moment erblickt, während man vor ihm geneigt war, sie für rein geistige Vorgänge anzusprechen.“ [2])

Ungenau ist ferner die Angabe [3]) Plessners

> „von hieraus eilen die Lebensgeister durch die Nerven, welche als feine Röhren gedacht werden, nach den Muskeln.“

Nach Descartes laufen die Lebensgeister nicht in dem Mark der Nerven, sondern längs der röhrenartigen hautigen Begrenzung. [4])

---

[1]) cf. Siebeck l. c. I. 2. pag. 495.
[2]) cf. Plessner l. c. pag. 14 und 16.
[3]) ib. pag. 15.
[4]) Bei Descartes findet sich eine kurze und eine genauere Beschreibung des Vorgangs. Passions de l'âme 1. Art. 7 und 12.



Die gegen Schluss des vorigen Kapitels angeführte Regel Descartes', durch Gewöhnung den Geist zur Ueberwindung der Leidenschaften zu schulen, findet sich schon, wie wir im ersten Kapitel sahen, bei Aristoteles.

Trotzdem somit die zunächst in die Augen springenden Lehren in Descartes' Schrift durchaus nicht neu sind, kann ich doch nicht dem scharfen Urteil v. Kirchmanns über diese Schrift beistimmen. [1])

Viel zu wenig scheint mir bisher das psychologische Material, das Descartes in seiner Schrift zusammengetragen hat, gewürdigt zu sein.

Gleichwohl ist das Urteil des Descartes über seine Vorgänger durchaus unhaltbar. [2])



[1]) cf. v. Kirchmann l. c. pag. 10 Anmerkung.

[2]) cf. v. Kirchmann l. c. pag. 11, woselbst das Urteil Descartes über die Alten als zu hart erkannt wird. In den Anmerkungen erkennt v. K. Descartes manches Verdienst zu.

Kapitel VI.

HOBBES und DESCARTES.

Bei einer Vergleichung der Hobbes'schen Schrift „Humane Nature“ mit des Descartes' Passions de l'âme kommt zunächst die Zeit der Abfassung beider Schriften in Frage.

Humane Nature erschien zuerst 1650 im Druck als ein Teil der Schrift Elements of Law, doch bemerkt Tönnies, dass in einem alten Exemplar in der Sammlung „the Kings Pamphlets“ im Britischen Museum dieses Jahr mit einer alten Handschrift in 1649 umgeändert ist unter Zufügung des Datums 2. Februar. [1]) Die zweite (Separat-) Ausgabe von Humane Nature erschien unter dem in Kapitel II angegebenen Titel 1651.

Dem gegenüber erschienen die „Passions“ 1649 in Amsterdam, 1650 in Paris. [2]) Da jedoch unter dem

[1]) cf. Tönnies, *The elements of Law natural and politic by Thomas HOBBES of Malmesbury. Edited with a preface and critical notes by Ferdinand TÖNNIES, Ph. D. To which are subjoined selected extracts from unprinted MSS. of Thomas HOBBES. London, Simpkin, Marshall and Co. 1889. pag. V.*

[2]) Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. 7. Aufl. Berlin 1888. pag. 63 hat: *Les passions de l'âme.* Amst. 1650, ebenso Plessner, l. c. pag. 12. Dagegen hat v. Kirchmann 1649 cf. René Descartes Philosophische Werke übers. von v. Kirchmann. I. Abtlg. Berlin 1870. pag. 9. Ebenso heisst es in der Hachette'schen Ausgabe *Oeuvres choisies de DESCARTES. pag. 183. (Ce traité) fut imprimé pour la première fois à Amsterdam en 1649.*

zweiten oben erwähnten Briefe des Descartes 14. Aug. 1649 steht, so würde, wenn die oben erwähnte handschriftliche Bemerkung richtig ist, Hobbes' Werk früher gedruckt sein.

Allein ganz anders wird das Verhältnis noch, wenn wir die Vorgeschichte der gedruckten Werke ins Auge fassen.

Descartes schrieb seine Abhandlung im Jahre 1646 für die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, nachdem er das Thema der Leidenschaften schon in den meisten aus dem Jahre 1645 stammenden Briefen an diese Fürstin behandelt hatte.[1])

Wie aus dem ersten der den „passions" vorgedruckten Briefe Descartes' hervorgeht, war er durchaus nicht bereit, seine Abhandlung vor dem Druck vielen zu zeigen.

Während so Descartes' Beschäftigung mit dem Gegenstande auf das Jahr 1645 zurückführt, cursierten bereits seit dem Jahre 1640 in England Copien der Schrift Elements of Law, von der „Humane Nature" ein Teil ist. Dieselben sind uns in mehreren Exemplaren erhalten.[2])

Auch die Dedikationsepistel an den Grafen von Newcastle, die den gedruckten Ausgaben voransteht, ist unterzeichnet: London, May 9. 1640.

Schon im August 1635 schreibt aber Hobbes an Newcastle, dass ihm um die Anwendung der

---

[1]) cf. Plessner l. c. pag. 12.

[2]) cf. Tönnies, *Elements of Law.* pag. VIII f.

Principien der Naturwissenschaften auf die Fähigkeiten und Passionen der Seele nach wie vor zu thun sei. [1])

Tönnies publiciert auch einen vielleicht 1631 verfassten Aufsatz, der gewissermassen die Vorarbeiten für „Humane Nature“ enthält. [2])

Soll also von einer Priorität die Rede sein, so muss dieselbe Hobbes vindiciert werden.

Hobbes und Descartes hatten auch persönliche Beziehungen zu einander. Im Sommer 1648 trafen sie sich mit Gassendi beim Marquis von Newcastle. [3]) Ferner erschienen bekanntlich unter den übrigen Objektionen auch die von Hobbes im Anhang zu den „Meditationen“ des Descartes.

Eigentümlich ist eine von Tönnies angeführte Stelle eines Briefes von Hobbes vom 16. Mai 1646, worin er befürchtet, Descartes würde die Herausgabe einer Hobbes'schen Schrift zu hintertreiben suchen, falls er davon erführe. [4])

Auf pag. 98 u. f. seiner oft angezogenen Monographie zieht Tönnies an Stelle der alten Parallele Baco-Descartes, die neue Descartes-Hobbes.

Für uns besonders von Interesse ist die folgende Stelle (pag. 99):

> „Beiden (Descartes und Hobbes) liegt hauptsächlich an der Verwertung dieser neuen

---

[1]) cf. Tönnies, „Hobbes“ l. c. pag. 17.

[2]) cf. Tönnies, *Elements of Law.* pag. XII und pag. 193 ff., sowie Tönnies, „Hobbes“ l. c. pag. 15.

[3]) cf. Tönnies, „Hobbes“ l. c. pag. 31.

[4]) ib. pag. 26.

Physik für die Lehre vom Menschen, Descartes mehr in Absicht auf Physiologie und Medizin, Hobbes mehr in Absicht auf Psychologie und Ethik."

Wie wir sahen, tritt in den betrachteten Schriften jedoch die Ethik mehr bei Descartes als bei Hobbes in den Vordergrund.

Aeusserlich betrachtet scheinen zunächst die beiden Schriften „Humane Nature" und „Les passions de l'âme" überhaupt durchaus verschieden. Hobbes Schrift in Form eines Essays abgefasst, ein bewundertes Meisterstück der Darstellung, will eine Vorbereitung sein für die Erklärung der Gesetze und der Politik. Hierzu muss zuerst die menschliche Natur erforscht werden.

In scheinbar kunstloser Form mit Redewendungen des täglichen Lebens und an greifbaren Beispielen wird erklärt, wie die Vorstellungen und Willensakte des Menschen zu verstehen seien, und unter steter Beziehung auf den Entwicklungsgang der Menschheit werden die Leidenschaften desselben einer Betrachtung unterzogen, bei der stets das politische Endziel durchschimmert. Zum Schluss klingt die Darstellung aus in ein farbenprächtiges Bild, das besonders den englischen Leser packen musste: Das ganze Leben mit seinen Leidenschaften ist ein einzigartiges Wettrennen, bei dem jeder den andern mit allen Mitteln zu überholen sucht. Und über der ganzen Darstellung schwebt das schmerzhafte Lächeln des Menschenkenners: unjust is the far greater part of men.

Mit bedächtiger gelehrter Ausführlichkeit geht dagegen Descartes vor. Das in 3 Bücher geteilte Werk behandelt in einer umfangreichen Einleitung die Beziehungen zwischen Leib und Seele des Menschen und stellt eine complicirte Theorie auf, nach der die Seele im ganzen Körper ist, aber besonders vom Mittelpunkt des Gehirns aus auf die körperlichen Lebensgeister wirkt, während sie selbst als unkörperlicher Natur beim Tode entweicht. Dann werden die Leidenschaften aus dieser Theorie der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele abgeleitet und aus 6 Hauptleidenschaften, die ausführlichst behandelt werden, der Reihe nach alle andern mit peinlicher Sorgfalt deduciert und nach ihrem Entstehen, ihren körperlichen Begleiterscheinungen, ihrem ethischen Charakter entwickelt.

Der Schluss des Werkes lehrt, dass von den Leidenschaften alles Glück und Elend dieser Welt abhänge.

Bei einer genaueren Durchsicht der beiden Schriften zeigen sich jedoch eine grosse Reihe von nicht unerheblichen principiellen Uebereinstimmungen.

Zunächst behandeln beide Werke die Leidenschaften in engem Zusammenhang mit den Fragen: Wie kommen Vorstellungen und Willensakte zustande, welches ist das Verhältnis zwischen Seele und Leib?

Während Hobbes der Seele zwei Kräfte zuerteilt, die Kraft des Erkennens (power cognitive) und die

bewegende Kraft (power motive) und der ersten von beiden das Erkennen und Verarbeiten der Vorstellungen zuschreibt, unterscheidet Descartes ganz analog leidende und thätige Gedanken und rechnet zu den ersten die Vorstellungen und Kenntnisse, die Hobbes von der power cognitive abhängig sein lässt.

Ebenso wie ferner die power motive des Hobbes auf den Willen hinausläuft, ist dies bei den thätigen Gedanken des Descartes der Fall.

Was zweitens die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele anlangt, so ist weder die Darstellung des Hobbes noch die des Descartes völlig abgeklärt.

Beide gravitieren aber nach der Auffassung eines psycho-physischen Parallelismus hin. Ich verstehe darunter die Constatierung eines steten Zusammenseins des Geistigen und Leiblichen, während über das „wie" desselben nichts feststeht. Bei Descartes ist dieser Standpunkt in der oben erwähnten Stelle (Kap. IV Schluss) schon nahe erreicht. Der Vorläufer des Occasionalismus und der prästabilierten Harmonie[1]) wird sogar von Euler der Begründer des „système des causes occasionelles" genannt. [2])

Für Hobbes ist ein Geist ohne Körper ein Unding. [3]) Bezüglich des Parallelgehens der geistigen

---

[1]) cf. Plessner l. c. pag. 38.

[2]) cf. Euler, *Lettres à une Princesse d'Allemagne sur divers sujets de Physique et de Philosophie, I. II. Berne 1778. pag. 11.*

[3]) cf. Hobbes, *Humane Nature Chap. XI. 4. Spirits supernatural commonly signifie some substance without dimension; which two words do flatly contradict one another. cf.* auch *Chap. XI. 5.*

und körperlichen Vorgänge bei ihm vgl. unsere obige Darstellung.

Die Meinung, Hobbes sei Materialist, der seelische Vorgänge überhaupt nicht kenne, ist meines Erachtens durch eine zu äusserliche Auffassung seiner diesbezüglichen Lehren hervorgerufen. Im übrigen bietet auch sie eine weitere Parallele zu Descartes, von dem Lange gleichfalls behauptet, er sei im Grunde Materialist. [1]

Eine Bestätigung für die letzten Behauptungen finde ich bei Tönnies. [2]

Die Benutzung der Lebensgeister bei Descartes, deren Hobbes sich anderweitig auch bedient, ist mehr durch die Ausdrucksweise, als durch den Thatbestand von der Erklärungsweise des Hobbes verschieden.

Was bei Descartes Bewegung der Lebensgeister ist, ist bei Hobbes Bewegung des Gehirns oder einer inneren Substanz im Kopf, ja er nennt sogar als dritte Möglichkeit die „spirits", die ihm so körperlich sind, wie Descartes.

Die specielle Ausgestaltung der Bewegung dieser spirits nach den Ideen Galens und Bacos bilden allerdings einen charakteristischen Bestandteil der Lehre des Descartes, der bei Hobbes fehlt.

Eine weitere Aehnlichkeit bei beiden Forschern ist, wie erwähnt, das entschiedene Hinneigen

---

[1]) Lange, Gesch. d. Mater., I. 3. Aufl. pag. 203, 221.
[2]) Tönnies, „Hobbes", pag. 124.

zu physikalischer Erklärungsweise, wie sie auch im Programm beider Philosophen deutlich ausgesprochen wird.

Dass Hobbes hierin einer der Vorläufer des Descartes ist, wird in einer auch sonst recht interessanten anonymen Schrift: „Voyage du monde de Descartes. Paris 1694.“ bei Gelegenheit bemerkt. [1])

Kommen wir nun zur Theorie der Leidenschaften selbst, so erscheint allerdings ein tiefgreifender Unterschied vorhanden.

Bei Hobbes veranlasst der Geist (mind) animal motion, die Wirkungen dieser sind die Leidenschaften, bei Descartes sind umgekehrt die Leidenschaften veritable passions, Leiden, welche durch Körperthätigkeit verursacht werden.

Stehen wir hier nicht vor einem schroffen Gegensatz?

---

[1]) *Votage du monde de DESCARTES. Suivant la Copie. A Paris. Chez' a Veuve de Simon Bénard. 1694. pag. 63 . . Et ainsi le grand principe de Monsieur DESCARTES est établi: Qu'un corps de lui-même demeure dans l'état où on l'a remis . . . Mais au reste ce principe n'est pas particulier à Monsieur DESCARTES, GALILÉE avant lui, GASSENDI, HOBBES, MAIGNAN etc. le supposent véritable.*

Diese Worte werden dem Pater Mersenne in den Mund gelegt.

Ich kann mir nicht versagen, auf diese witzige und viele interessante Bemerkungen über Descartes und seine Zeitgenossen enthaltende Schrift besonders aufmerksam zu machen. Ich fand die Schrift, soweit meine durch die Zeit allerdings sehr beschränkten Nachforschungen gestatteten, nirgends erwähnt. Auch nicht in Lehmann's vorzüglichem Werke „Aberglaube und Zauberei“. Der Grund, warum ich hier nachsah, ist folgender:

Die poetische Einkleidung der Schrift, in der in sarkastischer Weise gezeigt wird, wie Descartes imstande ist, in einem verzückten Zustand seine Seele von der körperlichen Maschine zu trennen, mit ihr unsichtbar durch die Luft zu fliegen etc., erinnert lächerlich an die Märchen der heutigen Spiritisten. — Ich fand die Schrift zufällig in der Grossherzoglichen Bibliothek zu Oldenburg.

Sehen wir genauer zu! Was geht bei Hobbes dem Augenblick voraus, in dem der Geist im Körper animal motion erregt?

Wir sahen, dass dieser Erregung eine Willenshandlung vorausgeht, die ihrerseits das Ergebnis wechselnder Leidenschaften ist, welche wieder im letzten Grunde auf Vorstellungen zurückzuführen sind. Ist nun hier kein Zirkel vorhanden? Nur in der Ausdrucksweise. Die oben hingestellte Definition, die sich, wie wir sahen, bei Hobbes selbst findet, müsste richtig und ausführlich heissen: Dadurch, dass der Geist animal motion erregt, empfinden wir die bereits bestehende Leidenschaft.

Im übrigen verstärkt bei Hobbes die so entstandene Empfindung die ursprüngliche Leidenschaft.

Wir haben hier und in ähnlicher Weise bei Descartes eine Art von Dynamoprinzip, wie etwa bei der Wirkungsweise einer Dynamomaschine.

Der Geist ist der Elektromagnet, der Körper der Drahtring und die Leidenschaft der Strom.

Eine weitere Uebereinstimmung zeigt sich auch in der Einteilung der Leidenschaften.

Descartes führt fünf seiner Grundleidenschaften, die nebenbei bemerkt manche Aehnlichkeit mit den von Thomas von Aquino zu Grunde gelegten haben, zunächst zurück auf Liebe und Hass, die selbst wieder aus der sechsten Grundleidenschaft der Verwunderung hervorgehen.

Hierbei bedeuten Liebe und Hass Vorstellung des Gegenstandes als nützlich oder schädlich.

Insofern ist bereits eine, wenn auch geringe Uebereinstimmung mit Hobbes vorhanden, der schliesslich alles auf Lust oder Unlust zurückführt, Begriffe die ihm gleichfalls das Moment des nützlich oder schädlich Gedachten enthalten.

Im übrigen besteht aber gerade in der durchaus verschiedenen weiteren Einteilungsweise der Leidenschaften ein Hauptunterschied der beiden Lehren.

Nur das eine sei noch hervorgehoben, dass beide die Leidenschaften im letzten Grunde auf Vorstellungen, die von aussen veranlasst werden, zurückführen.

Eine ganz besonders bemerkenswerte Uebereinstimmung zeigen ferner Hobbes und Descartes in der Rolle, die sie der Verwunderung resp. Bewunderung als Leidenschaft zuweisen.

Beide führen alle Künste und Wissenschaften auf die Verwunderung zurück.

Bei Descartes spielt sie ausserdem, wie wir sahen, noch eine besondere Rolle, insofern die übrigen Leidenschaften auf sie zurückgeführt werden.

Da ist es nun interessant, dass Baco von Verulam die Verwunderung ebenfalls als Affekt hat,[1] desgleichen in der Instauratio (de augmentis scientiarum Lib. I) die admiratio semen scientiae nennt, wie denn auch

---

[1]) Baco von Verulam, *Historia vitae et mortis, lib. IV.*

Aristoteles seine Metaphysik mit dem Wissenstrieb als der Mutter aller Philosophie beginnt.

Noch sei erwähnt, dass Hobbes und Descartes beide in den in Frage stehenden Schriften eine Theorie des Gedächtnisses geben.

Im übrigen mögen diese Ausführungen genügen.

Schliessen wir unsern Vergleich mit der Bemerkung, dass sowohl für Hobbes wie für Descartes die Gemütserregungen seelische wie körperliche Momente enthalten und, dass im Grunde beiden Forschern die Leidenschaften kein Uebel sondern ein köstliches Gut sind.



Rückblick und Ausblick.

Est deus in nobis, agitante calescimus illo.

Hat uns das erste Kapitel in das Altertum und Mittelalter geführt, um den Vorgängern der beiden berühmten Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts, deren Theorien über die Leidenschaften den Gegenstand unserer Abhandlung bilden, einen kurzen Besuch abzustatten, so will dieses Schlusskapitel ein Band zwischen den Lehren des Hobbes und Descartes mit den einschlägigen Theorien der Gegenwart herstellen.

Auf irgend welche Vollständigkeit in der Aufzählung dieser Lehren ist hier noch weniger Gewicht gelegt wie im ersten Kapitel.

Das naturgemässeste Band wäre die Fortentwicklung jener Lehren seit dem siebenzehnten Jahrhundert bis auf die Gegenwart. Ein solches würde jedoch uns viel zu weit führen, daher sei dies-

bezüglich nur auf die interessante Geschichte der Psychologie von Dessoir[1] verwiesen.

Auf die Uebereinstimmung einiger Sätze in Baumanns Willenstheorie mit diesbezüglichen Lehren von Hobbes wurde bereits zu Eingang des zweiten Kapitels hingewiesen.

Ferner erschienen im Jahre 1900 zwei wichtige Werke: „Die Völkerpsychologie“ von Wundt[2] und J. M. Baldwin „Das soziale und sittliche Leben erklärt durch seelische Entwicklung.“[3]

Beide legen ein grosses Gewicht auf die Affekte.

Wundt lässt wie Hobbes die Sprache, ja alle Willensäusserungen aus Affekten entstehen und entwickelt eine Theorie, nach der er Lehmann's Versuche über die Aenderungen des Pulsschlages[4] aufgezeichnet mit Sphygmograph und Plethysmograph zu Grunde legt, sie aber anders als dieser interpretiert.

---

[1]) **Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I Bd. Von Leibniz bis Kant. Berlin NW. 6. Duncker 1894.**

[2]) **Wundt, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Kultur und Sitte. 1. Bd. Die Sprache I. Leipzig. Engelmann 1900.**

[3]) **Baldwin, Das soziale und sittliche Leben erklärt durch seelische Entwicklung von der Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften mit der goldenen Medaille gekrönt. Nach der 2. engl. Auflage übersetzt von Dr. Ruedemann. Durchgesehen und mit Vorwort eingeleitet von Dr. P. Barth. Leipzig. Joh. Ambr. Barth. 1900.**

[4]) **Lehmann, Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, 1892.**

Prinzipiell stimmen diese Versuche mit dem Gedankengang Galens überein, der den Liebeskummer einer Dame aus dem Pulsschlag erfährt, indem er von einem Boten den Namen des Geliebten und gleichgiltiger Personen nennen lässt und gleichzeitig den Puls der Leidenden beobachtet.[1]

Wundt führt alle Affekte auf drei Componenten zurück: sie heissen:

Lust — Unlust,
Erregung — Hemmung,
Spannung — Lösung.

Die Abhängigkeit der Affekte von diesen drei Componenten und von der Zeit stellt Wundt in drei Curven dar.

Das oben genannte Werk von Baldwin führt die Affekte zum Teil auf die primitiven Zustände der Menschheit zurück. Besonders eingehend behandelt Baldwin die Sympathie. Auch ihm sind die Affekte im eigentlichen Sinne „gut", sie treiben den Menschen zum Fortschritt, zu den Erfindungen an.

Der Entwicklungsstandpunkt Baldwin's weist uns auf Darwin's klassisches Werk hin: „Der

[1]) Galen, lib. *de praecognitione ad Posthumum*, cap. 6 cit. von Claramontius l. c. pag. 373 f.

Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren."[1])

Die Ausdrucksbewegungen, überhaupt die körperlichen Begleiterscheinungen der Affekte sind es nun auch, welche James[2]) und Lange[3]) zu ihren Theorien führten, dass die Affekte überhaupt in diesen körperlichen Begleiterscheinungen beständen. Die Untersuchungen von James, sowie die klassische Studie Lange's über Gemütsbewegungen enthalten gewiss viel Schätzenswertes. Allein es sei mir gestattet auf die Schrift Lehmann's[4]) und Stumpf's[5]) Aufsatz: „über den Begriff der

---

[1]) Charles Darwin, Der Ausdruck der Gemütsbewegungen *(the expression of emotions* bei dem Menschen und den Tieren. Aus dem Engl. übers. von V. Carus. 4. Auflage. Stuttgart. Schweizerbach 1899.

[2]) James, *Principles of Psychology II.* pag. 442 f. (1890).
James, *What is an emotion?* Mind. 1884.
James, *The physical basis of emotion, Psychological Review I.* (1894.) pag. 516 f.

[3]) C. Lange, Über Gemütsbewegungen. Eine psycho-physiologische Studie. Aut. Übers. von Dr. Kurella. Leipzig. Thomas 1887.

[4]) Lehmann, Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, 1892.

[5]) cf. Stumpf, „Über den Begriff der Gemütsbewegung". Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane von Ebbinghaus. Bd. 21. H. 1 und 2.

Es sei mir gestattet, auf einen kleinen lapsus aufmerksam zu machen, der sich in dieser sonst so verdienstvollen Schrift findet. Stumpf sagt nämlich: „Unsere Betrachtungen erstrecken sich . . . auf . . . Freude und Leid, Jubel und Ärger, Hoffnung und Furcht, Verwunderung und Verachtung und dergleichen Gefühle, über deren Zugehörigkeit zum Begriff des Affekts kein Streit sein kann." Stumpf, l. c. pag. 50. In der im gleichen Aufsatz besprochenen Studie Lange's heisst es aber pag. 5: „Kummer, Freude, Furcht, Zorn und dergleichen auf der einen Seite und Liebe, Hass, Verachtung, Bewunderung etc. auf der andern [Seite] sind offenbar zwei Gruppen von Phänomenen, die in psychologischer Beziehung auseinandergehalten werden müssen. Nur für die erste Gruppe will ich hier die Bezeichnung „Gemütsbewegungen" beibehalten, während die anderen Leidenschaften Gefühle, oder wie man sie sonst nennen will, bleiben."

Gemütsbewegung“ zu verweisen, worin auf die Einseitigkeit der Lehren von James und des „Vasomotorikers“ Lange hingewiesen wird.

Reich an neuen physiologischen Beobachtungen ist Oppenheimer's „Physiologie des Gefühls“,[1] die wieder eine neue Affektentheorie giebt und auf welche hier wenigstens hingewiesen werden soll.

So sehen wir denn einen Hauptpunkt der Lehren des Hobbes und Descartes auch jetzt noch im Vordergrunde des Interesses:

„Die Abhängigkeit der Affekte von seelischen und körperlichen Erscheinungen“, während die Lebensgeister des Descartes heute nur noch ein spiritistisches Dasein führen.



[1]) Oppenheimer, Physiologie des Gefühls. Heidelberg, Winter 1899. O. geht aus von seiner Entdeckung gewisser Schmerznerven.

Namen- und Sachregister.

G.

H.

I.

J.

L.

M.

N.

O.

P.

T.

U.

V.



Lebenslauf.

Ich, Ludwig Harald Schütz, evangelischer Konfession, wurde geboren am 10. Januar 1873 zu *Traunstein* in Oberbayern. Meine Eltern sind Prof. Dr. Harald Schütz in *Frankfurt am Main* und Lotte Schütz, geb. Hilliger.

Nachdem ich den ersten Unterricht zu Hause genossen, besuchte ich in den Klassen Septima bis Quinta das Realgymnasium Wöhlerschule, sodann von Quinta an das Städtische Gymnasium zu *Frankfurt a. Main.* Hierauf studierte ich von Herbst 1891 an in *Jena* und *Göttingen* Mathematik, Physik, Chemie, Naturwissenschaften und Philosophie, war zwei Jahre Assistent am physikalischen Institute der technischen Hochschule in *Darmstadt* und bestand am 4./5. November 1898 vor der Kgl. Wissenschaftlichen Prüfungs-Kommission zu *Göttingen* die Prüfung *pro facultate docendi.* Von Ostern 1899

bis Herbst 1900 Hilfslehrer an der Ober-Realschule zu *Oldenburg i. Gr.* wurde ich am 1. Oktober als Lehrer für Mathematik und Physik an die Kgl. höhere Maschinenbauschule zu *Hagen i. W.* berufen.

Im Druck erschien von mir: „Der Eisenhammer“, ein technologisches Gedicht des sechszehnten Jahrhunderts, verf. von Nicolaus Bourbon dem Aelteren, übersetzt und erläutert mit einem Leben des Dichters und dem lateinischen Original. Göttingen 1895.

Ich genoss auf der Universität den Unterricht der Herren:

Auerbach, Detmer, Eucken, Frege, Haeckel, Kalkowsky, Knopf, Knorr, Piltz, Schaeffer (†), Thomae, Winkelmann in *Jena*

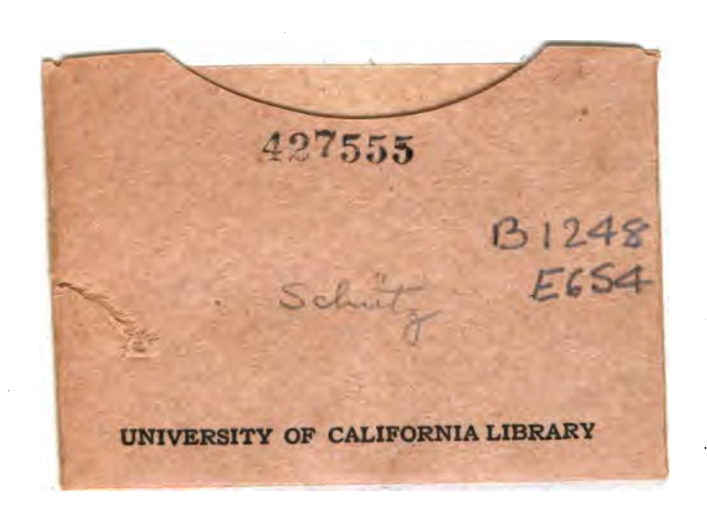
und Baumann, Bohlmann, Klein, Hilbert, Liebisch, Mollier, Nernst, Riecke, Schering (†), Schoenflies, Schur (†), Voigt, H. Weber in *Göttingen.*

Allen diesen meinen hochverehrten Lehrern, insbesondere dem Herrn Referenten dieser Arbeit Herrn Geheimrat Prof. Dr. Baumann spreche ich meinen herzlichsten Dank aus.

Desgleichen bin ich zu Dank verpflichtet: der Verwaltung der Kgl. Universitätsbibliothek zu *Göttingen,* ferner dem Herrn Oberbibliothekar Dr. Mosen, als Leiter der Grossherzogl. Hofbibliothek und dem Verwalter der Bibliothek der Städt. Oberrealschule zu *Oldenburg*, Herrn Prof. Dr. Rüthning.

Zum Schluss sei es mir gestattet, Herrn Bald für den korrekten Druck meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.





427555
B1248
E654
Schütz
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

